ARISTÓTELES

De la potencia al acto

P. Ruiz Trujillo



Texto de Introducción: Bonalletra Alcompas, S. L.

Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Viacheslav Lopahn/Shutterstock.com (pág. 11), Panos Karas/
Shutterstock.com (pág. 25), thelefty/Shutterstock.com (pág. 26), Cromagnon/
Shutterstock.com (pág. 28), Bildagentur Zoonar GmbH/Shutterstock (pág. 49),
Nicku/Shutterstock (págs. 56 y 59), Dora Zett/Shutterstock.com (pág. 73),
Iryna1/Shutterstock.com (pág. 82), Anastasios71/Shutterstock.com (pág. 99).

Depósito legal: B 1944-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Aristóteles

De la potencia al acto

P. Ruiz Trujillo

CONTENIDO

Todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Así nos lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados por sí mismos, y el más apreciado, el de la vista. En efecto, no solo para la acción, sino también en los momentos de reposo, preferimos la vista, por decirlo así, al resto de los sentidos. Y la causa es que, de los sentidos, este es el que nos hace conocer más, y nos muestra más diferencias.

Metafísica 1

Introducción

«Todos los hombres, por naturaleza, desean saber.» Así arranca una de las obras fundamentales de Aristóteles, la *Metafísica*, con una afirmación que, además de contener algunas de las claves de la teoría del conocimiento del Estagirita, nos sirve para introducir a su autor: el hombre que quiso saber, el coleccionista de datos, el investigador metódico, el filósofo que abordó y estudió todo cuanto su vista, el sentido privilegiado entre los griegos cultos, y su mente le ofrecieron. En efecto, el pensamiento aristotélico es un sólido sistema que abarca conceptualmente gran parte de la realidad, y que ha determinado en buena medida la marcha de la filosofía y de la ciencia occidentales durante más de dos mil años. Ninguna otra filosofía ha tenido una influencia tan profunda y tan prolongada.

Pero tal como nos explican los filósofos, nada surge por generación espontánea, y sería un grave error iniciar un libro dedicado a Aristóteles sin hacer una referencia muy explícita al que fuera su maestro de juventud, Platón, como apenas puede concebirse que un libro sobre Platón no se ocupe en su inicio del maestro de este, Sócrates. Y eso por dos motivos: uno más bien histórico y otro estrictamente filosófico.

Sócrates, Platón y Aristóteles representan por sí mismos el esplendor del período clásico de la filosofía griega, que es como decir de la filosofía clásica occidental. Tres mentes, tres espíritus, tres temperamentos y tres caracteres bien diferenciados, aunque idénticos en su pasión por la investigación, en su búsqueda de la verdad. Esta aspiración dominante es lo que une sus vidas y sus destinos, su prolongada influencia en los siglos posteriores, a pesar de que sus naturalezas y sus respectivas doctrinas resulten de lo más dispares. Poco podemos decir con seguridad de Sócrates, del que no conocemos directamente ningún escrito, si los hubo alguna vez, y de cuyas opiniones solo sabemos lo que Platón pone en boca suya en sus diálogos. De Platón y Aristóteles sabemos mucho más, no solo por sus escritos, sino también por la veintena larga de siglos que hace que la humanidad los lee y los comenta.

Platón creó una filosofía que había de ser el fundamento para organizar una sociedad estructurada con gran solidez. Pero lo cierto es que no le fue muy bien en su aplicación, porque él, que había concebido la figura del filósofo-rey, terminó por ser encarcelado y vendido como esclavo, dos destinos fatales de los que solo la fortuna benevolente le salvó *in extremis*. Por si esto fuera poco, Sócrates, su admirado maestro, fue condenado por la asamblea de ciudadanos atenienses a morir ingiriendo veneno. Se entenderá que, en vista de las adversidades que le planteaba la *realpolitik*, Platón optara por dedicarse a la docencia y fundara un centro de estudios y de alto rendimiento en las afueras de Atenas, al que llamó Academia. Y aquí es donde aparece en escena, como aventajadísimo discípulo, un brillante joven de diecisiete años llamado Aristóteles. Venía del reino de Macedonia, concretamente de la ciudad de Estagira, por lo que a menudo recibe como apodo el gentilicio de «el Estagirita». Todo esto se explicará con mucho mayor detenimiento en el capítulo siguiente, dedicado a la biografía del filó-



La Escuela de Atenas, óleo de Rafael del año 1509. En el centro de la composición, Platón y Aristóteles debaten sobre sus actitudes contrapuestas: Platón señala con el índice hacia arriba, mientras que Aristóteles hace con la palma de la mano extendida un gesto hacia abajo, como para hacer descender lo que Platón indica (y busca) en las alturas.

sofo; en esta presentación nos importa subrayar dos aspectos que señalan la transición, o tal vez la ruptura, entre los dos grandes filósofos y sus respectivas cosmovisiones y doctrinas.

En primer lugar, señalemos que Aristóteles no se había desplazado de Macedonia a Atenas para completar estudios o, adaptándolo a los actuales planes universitarios, hacer un posgrado. Aristóteles permaneció en la Academia nada menos que veinte años, y huelga decir que no era de los que perdían el tiempo. Fueron veinte años de intenso trabajo, de investigación cotidiana, de (hay que suponer) satisfactoria colaboración con personas también interesadas en el conocimiento intelectual del mundo. El Estagirita habría pasado natural y gradualmente de alumno a profesor en el seno de la Academia, y por la amplitud de su saber y el sesgo riguroso y sistematizador de su mente, no

cabe duda de que merecería haber sucedido a Platón como director de la institución. Y aquí encontramos el primer socavón en nuestro relato, porque, en vez de Aristóteles, el segundo director de la Academia fue el sobrino del primero, un tal Espeusipo. Ya fuera por nepotismo (es decir, enchufe de un familiar) o por discriminación hacia alguien que «olía» a macedonio, el nombramiento de Espeusipo por Platón causó una honda decepción en Aristóteles, que terminó por fundar un centro independiente, el Liceo. He aquí el primer motivo de la separación de sus caminos, que es de índole histórico-biográfica.

Pero esta separación no se redujo, ni mucho menos, a rivalidades en la promoción académica. Pasamos ahora a lo que nos interesa de verdad, a lo que marca el camino de la filosofía occidental posterior: la distancia intelectual, el abismo, que media entre el pensamiento de Platón y el de Aristóteles. Para ilustrarlo visualmente, nada mejor que evocar el célebre fresco vaticano de Rafael conocido como *La escuela de Atenas*, en la que ambos gigantes del pensamiento ocupan el centro en actitudes contrapuestas: Platón señala con el índice hacia arriba, y Aristóteles hace con la palma de la mano extendida un gesto hacia abajo, como para hacer descender lo que Platón indica en las alturas. Es imposible expresar de manera más gráfica la contraposición entre los respectivos pensamientos. Platón cree en la existencia de unas ideas o formas eternas (el mundo inteligible) del que la realidad aparente (el mundo sensible) es una mera copia, y a las que debe toda la realidad substancial que posee; no se fía de lo que salta a la vista, ni del cambio, ni de lo que nace y muere (o generación y corrupción); la verdad está en otra parte, a saber, en las ideas o Formas, que es posible conocer no mediante los sentidos, sino con la razón y la intuición intelectual. Si una silla es una silla, una rosa es una rosa y un hombre es un hombre se debe a que su existencia individual y particular participa de la idea o Forma eterna e inmutable de silla, rosa y

hombre (las cuales se irán incluyendo en ideas de orden cada vez más general hasta alcanzarse la cúspide de la jerarquía en la idea de Bien o Belleza). Y si usted está pensando en que las ideas son conceptos y están en nuestra mente, desengáñese: Platón cree que las ideas existen objetivamente, fuera de nuestro pensamiento. Se trata, pues, de una filosofía trascendente, y por eso ha dado en llamarse idealismo. La verdad de verdad (o toda la verdad) no está en los objetos particulares.

El filósofo alemán Fichte afirma que el tipo de filosofía que se practique dependerá del tipo de persona que se sea. Y Aristóteles era una persona mucho más pragmática, práctica y naturalista que Platón. Es esto lo que Rafael transmite cuando pinta al Estagirita llevando la palma hacia la tierra y no hacia el cielo. No le iban para nada los altos vuelos especulativos del maestro. Toda aquella ingeniería idealista le parecía un rodeo innecesario para acceder a la realidad, andarse por las ramas, irse por los cerros de Úbeda. Lo de las ideas o Formas eternas y objetivas se le antojaba como una creación fantástica, ficticia, poética pero sin valor como hipótesis de trabajo filosófico. La realidad estaba ahí, al alcance de la mano y de la mente; para conocerla no había que dar todo aquel rodeo de las Formas para alcanzarla. Se podía extender el certificado de realidad completa y suficiente a lo que saltaba a la vista, que no era un engaño ni de los sentidos ni de la mente. Era todo lo que estaba, aunque tal vez no estuviera todo lo que era (para ocuparse de eso escribiría un célebre tratado de metafísica). Era necesario, desde luego, preparar la mente, la razón y sus conceptos para entender de manera recta y correcta esa realidad exterior. De hecho, Aristóteles concedía la máxima importancia a la buena preparación y combinación de los conceptos (es decir, las ideas bien entendidas), y compuso el tratado de Lógica más famoso de la historia, que mantuvo su autoridad hasta entrado el siglo XX, con lo que estamos hablando de dos mil quinientos años. Pero este rigor que exigía a las

operaciones de la mente en sus tareas de conocimiento no menoscaba en lo más mínimo su firme creencia en la realidad completa del mundo sensible, lo que Platón consideraba una mera copia insuficiente e incompleta. Por eso dijo de su antiguo maestro, al que nunca dejó de respetar profundamente: «Platón es mi amigo, pero más amiga es la verdad». Y la verdad estaba en la realidad aparente. La tarea del filósofo consistía en entender mediante conceptos la estructura y el funcionamiento de esta realidad. Había nacido el espíritu científico en filosofía, y ya sabemos que pocas cosas irritan tanto a una mentalidad científica como un exceso injustificado de especulación abstracta.

En el siglo v a.C., pues, tenemos ya trazadas dos líneas de pensamiento paralelas que nunca van a encontrarse, por largos que sean los siglos del porvenir. Jorge Luis Borges (el más incurablemente platónico de los escritores en lengua española, y tal vez en cualquier otra lengua) cita una hermosa reflexión del poeta y filósofo inglés Samuel Taylor Coleridge que viene a aclarar este punto:

> Observa Coleridge que todos los hombres nacen aristotélicos o platónicos. Los últimos intuyen que las ideas son realidades; los primeros, que son generalizaciones; para estos, el lenguaje no es otra cosa que un sistema de símbolos arbitrarios; para aquellos, el mapa del universo. El platónico sabe que el universo es de algún modo un cosmos, un orden; ese orden, para el aristotélico, puede ser un error o una ficción de nuestro conocimiento parcial. A través de las latitudes y de las épocas, los dos antagonistas inmortales cambian de dialecto y de nombre: uno es Parménides, Platón, Anselmo, Leibniz, Kant, Francis Bradley; el otro, Heráclito, Aristóteles, Roscelín, Locke, Hume, William James.

Ya se ve que Coleridge era también un platónico recalcitrante, porque hace derivar a todos los hombres de dos ideas, de dos formas, de dos arquetipos. En cualquier caso, su meditación y la de Borges nos permiten entender la diferencia esencial entre una mentalidad y visión idealistas y otra científica y naturalista. Muchos llaman a la segunda «realista», pero esto ya resulta capcioso, una petición de principio, porque cualquier platónico e idealista replicará que él también se ocupa de la realidad, de la máxima realidad; que el que no se ocupa de la verdadera realidad es el aristotélico con su obstinado apego al mundo sensible. A esto el aristotélico replicará que lo de las ideas o Formas eternas es un desvarío y una disfunción de una razón especulativa sobreexcitada, que hay que ir directamente a las cosas, que son lo que hay: ser, estar y parecer son lo mismo para una mente bien estructurada y capaz de discernir. En consecuencia, las dos líneas prosiguen paralelas y sin intersectarse por muchos siglos que transcurran.

La filosofía platónica, debidamente adaptada por su derivación tardía llamada «neoplatonismo», del período helenístico, así como por los Padres de la Iglesia y, en especial, por san Agustín, fue muy influyente al principio de la Edad Media, y desde entonces ha sido una corriente subterránea que ha aflorado con fuerza en distintos momentos de la historia: en el Renacimiento, en el pensamiento de Schopenhauer, en los llamados «Platónicos de Cambridge», y en general es un referente muy difuso por todas partes. Pero lo cierto es que la parte del león en cuanto a la influencia en la filosofía y la ciencia occidentales se la ha llevado Aristóteles. Gracias a la cultura árabe, que conservó y transmitió buena parte de su obra (¡para que luego se hable de choque de civilizaciones!), la filosofía de Aristóteles dominó el pensamiento más serio de la Baja Edad Media, cuando las inteligencias preclaras volvieron su atención hacia la naturaleza. Santo Tomás de Aquino adaptó debidamente las concepciones aristotélicas al pensamiento cristiano, lo cual favoreció

decisivamente el estudio y la revalorización del mundo en Occidente. La ciencia posterior no ha dejado de sentir su intensa influencia. También hay que reconocer que muchos desarrollos del aristotelismo han conducido a posiciones demasiado reduccionistas, demasiado positivistas y limitadas de la realidad, frente a las que han reaccionado pensadores contemporáneos deseosos de un pensamiento que abarcara más y fuera más lejos. En cualquier caso, Aristóteles es uno de nuestros grandes referentes en el pensamiento científico serio y responsable.

La cantidad de materias que Aristóteles examinó y explicó es asombrosa, inconmensurable por su variedad. Como se ha observado, concedió la máxima importancia al correcto desarrollo del pensamiento en su combinación de juicios y conceptos, por lo que fue el gran sistematizador de la lógica formal. La influencia de la lógica aristotélica se entiende claramente si recordamos que el gran fundador de la filosofía moderna, Immanuel Kant, basó totalmente en ella una parte considerable de su *Crítica de la razón pura*, publicada en 1781 (si bien hay que admitir que esta parte es lo más criticado de la gran obra, pues la evolución de la lógica en el siglo xx ha llevado a la superación de la lógica formal aristotélica).

Aristóteles fue un apasionado observador de la naturaleza, y describió sistemáticamente la fauna que tuvo a su alcance, con lo que creó la zoología y la biología como ciencias. También los fenómenos climáticos y los accidentes naturales atrajeron poderosamente su atención, y a ellos dedicó muy serios estudios. Se ocupó de los movimientos de planetas y estrellas como astrónomo. Cuando su infatigable y curiosa inteligencia alcanzó los confines del mundo físico, la observación y la meditación no cesaron: reflexionó sobre el primer motor que es la causa de todo cuanto sucede en el universo, incluyendo el mundo sublunar, es decir, el nuestro. Este grado superior de reflexión se llamaría después «metafísica».

También el fenómeno humano fue objeto de su actividad intelectual. La *Ética a Nicómaco* es uno de los textos de referencia en la reflexión moral que el ser humano ha hecho sobre sus acciones. La *Política* es también un texto fundamental e ineludible en el ámbito de la organización social. La *Poética* nos ha legado conceptos básicos para la comprensión de la experiencia estética (por ejemplo, el de catarsis en la tragedia).

Es difícil encontrar un ámbito, un pequeño rincón, que Aristóteles no examinara con rigor y lucidez a fin de iluminarlo para sí mismo y para los demás. Su saber enciclopédico fue tan vasto que muy pocos seres humanos han alcanzado un saber siquiera comparable en extensión. Sin embargo, lo decisivo de su legado no es de orden cuantitativo. Lo que marcaría tantos siglos posteriores de reflexión filosófica y práctica científica es el requisito de rigor y sistematicidad que imprimió a la actividad intelectual. La ciencia ya no lo abandonaría.

Vida, época y obras

Aristóteles tuvo una vida agitada en una era agitada. Al nacer el filósofo (384 a.C.), las ciudades estado de la antigua Grecia, las *polis*, se disputaban la hegemonía en la Hélade, un conjunto de territorios que compartían la conciencia de ser, o de considerarse, el «mundo civilizado». Las *polis* eran en principio totalmente autónomas, si bien a lo largo de la historia habían ido estableciendo alianzas cambiantes según sus intereses y los resultados de los diversos enfrentamientos bélicos.

Grecia había entrado en el siglo IV a.C. con Esparta como polis dominante, una posición que Atenas había ocupado en las últimas décadas. La victoria espartana en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.) había puesto fin a una época de esplendor y supremacía atenienses, e inaugurado un período de grave inestabilidad en el corazón de Grecia. Las hostilidades constantes entre las principales ciudades –Esparta, Atenas, Tebas– acabarían por debilitarlas a todas y, en consecuencia, por abrir un camino franco para los macedonios, que hacía tiempo que acechaban en el norte. Las campañas macedonias, iniciadas en el 359 a.C. por Filipo II, y luego continuadas por su hijo Alejandro

Magno, impusieron la ley del Imperio macedonio a unas polis en pleno declive y muy cerca de perder definitivamente su autonomía, buena parte de sus libertades y un poder que ya no recuperarían. Los ciudadanos nacidos y educados en las polis no perdonarían nunca la arrogancia de los «bárbaros» macedonios de querer dominarlos, y Aristóteles sufriría este odio de los griegos a todo aquel vinculado a las cortes de Filipo II y su hijo.

Por otra parte, en paralelo al declive de las polis griegas, se inició un nuevo proceso de colonización de la cultura helenística. De la mano de Alejandro Magno y sus ejércitos, la influencia griega se extendió por un imperio que incluía el Mediterráneo oriental y buena parte de lo que hoy conocemos como Oriente Próximo, incluida Persia, hasta el río Indo.

En este turbulento contexto geopolítico se desarrolla la vida de Aristóteles, cuyo relato se suele dividir en cuatro grandes etapas: infancia y adolescencia; estancia en la Academia de Platón; una época de viajes tras abandonar la institución platónica y, finalmente, su regreso a Atenas para fundar el Liceo, donde permaneció como maestro y director hasta su exilio «voluntario» y su muerte, poco después.

Infancia y adolescencia

Aristóteles nació en el 384 a.C. en la pequeña ciudad de Estagira, cercana al monte Athos e integrada en el reino de Macedonia, en el norte de Grecia. Perteneció a una familia acomodada y acostumbrada a la vida pública, pues su padre, Nicómaco, era médico de la corte del rey Amintas III –padre de Filipo II y abuelo de Alejandro Magno–. Se cuenta que Nicómaco pertenecía al clan de los Asclepíades, el cual

afirmaba descender del dios fundador de la medicina, y cuyos conocimientos se transmitían de generación en generación. Es más que probable, pues, que el pequeño Aristóteles aprendiera en su infancia y juventud muchos de esos secretos médicos, integrara la investigación experimental y la reflexión racional a su método de conocimiento y se apasionara ya por la ciencia positiva. En palabras del filósofo escocés y estudioso de Aristóteles William David Ross:

> Es razonable relacionar el interés de Aristóteles por la ciencia física, y sobre todo por la biología, con su pertenencia a una familia de médicos. Galeno afirmaba que las familias Asclepíades hacían aprender a sus hijos la disección, y es posible que Aristóteles haya tenido alguna práctica en esta materia. Más aún, debe de haber ayudado a su padre en alguna intervención quirúrgica.

La profesión de Nicómaco implicó también que Aristóteles pasara su infancia y parte de su adolescencia en la semibárbara Pella, donde se encontraba la corte macedonia, a cuyas peripecias el filósofo estuvo estrechamente vinculado el resto de su vida.

Poco se sabe de su madre, Phaestis, aunque se cree que también era descendiente de los Asclepíades. En cualquier caso, ambos fallecieron cuando Aristóteles aún no había alcanzado la adolescencia, así que tuvo que abandonar Pella de muy joven y dirigirse a Atarneo, en Asia Menor (la actual Turquía), donde fue acogido por su única hermana viva, Arimneste, y por su marido Próxeno de Atarneo, quien se convirtió en su tutor. La relación entre ambos debió de ser buena, y de agradecimiento por parte del Estagirita, pues años más tarde, a la muerte de Próxeno y Arimneste, les correspondió adoptando y protegiendo a su sobrino Nicanor.

Atenas y la Academia

Al cumplir Aristóteles diecisiete años, Próxeno le envió a Atenas, para completar su educación en la Academia de Platón, considerada ya la mejor institución pedagógica de Grecia. Todo parece indicar que en esa época Aristóteles mostraba un gran interés por la ciencia empírica, y que era un alumno con personalidad, como lo demuestra uno de los apodos que le pusieron sus compañeros, «el lector», no porque leyera mucho sino porque –¡atención!– leía él mismo, en lugar de hacerse leer los textos por un esclavo, como era la norma entonces.

En la Academia entró en contacto con el pensamiento platónico, aunque aún tardó un par de años en conocer personalmente al maestro, pues en el momento de su ingreso este se encontraba de viaje en Sicilia. Se ha escrito mucho sobre el supuesto choque de titanes, y posterior ruptura entre ambos pensadores, pero cuesta creer que Aristóteles pasara veinte años en la institución sin sentirse intelectualmente compensado o sencillamente cómodo. Por otra parte, el Estagirita se convirtió pronto en el principal discípulo del maestro, aspecto inconcebible de haber defendido el primero teorías radicalmente opuestas a las del segundo. Sí parece documentado que el carácter polémico y el espíritu crítico de Aristóteles, de quien, según Diógenes Laercio, Platón habría dicho, por ejemplo, que «da coces contra mí, como los potrillos recién nacidos contra su madre», generó algunas tensiones. A pesar de todo, el maestro era perfectamente consciente del talento de su discípulo, a quien también dedicaba apodos tan elogiosos como «la inteligencia». En todo caso la naturaleza de la relación personal entre estos dos gigantes de la filosofía sigue siendo hoy un misterio y objeto de discusión. La única constancia objetiva es que, a lo largo de su obra, Aristóteles siempre se refirió a Platón con suma admiración, aunque

con frialdad. Y parece más razonable inclinarse por la teoría de que Aristóteles fue distanciándose poco a poco de las teorías del maestro, especialmente a partir del momento en que abandonó la Academia.

De la etapa en la Academia surgieron sus primeras obras, bastante platónicas, tanto en el contenido como en la forma –pues solían ser diálogos, el género literario cultivado por Platón–, aunque en ellas ya se intuye lo que sería el principal punto de discrepancia entre maestro y alumno: el «mundo de las ideas» platónico. De estos primeros años data el *Protréptico*, texto que le reportó una gran popularidad, una carta-incitación a la búsqueda del saber dedicada al rey Temisón de Chipre. En este escrito, Aristóteles defiende la superioridad de la filosofía y afirma que la realización plena de la vida humana consiste en el adecuado ejercicio de la razón. En esta misma obra, el Estagirita considera despreciables los bienes terrenales, en cuanto tumba del alma. Como señala Copleston,[1] «esta manera de ver las cosas es un indicio de la influencia directa de Platón, ya que posteriormente, en la *Ética a Nicómaco*, insiste Aristóteles en la necesidad de los bienes terrenales, por lo menos en cierto grado, para que la vida sea verdaderamente feliz, y así hasta para el filósofo».

Así pues, su estancia en la Academia se prolongó durante veinte años, hasta la muerte de Platón en el 347 a.C. Habría parecido lógico que, tras la desaparición del maestro, el discípulo más destacado fuera nombrado su sucesor. Pero no fue así. Se eligió como nuevo director de la Academia al sobrino de Platón, Espeusipo, que, para más inri, se estaba alejando tanto del pensamiento de su tío que al parecer había traicionado incluso su espíritu. Paralelamente, el rey Filipo de Macedonia había iniciado la conquista de Grecia, y los atenienses comenzaban a rechazar todo lo macedonio, incluido (parece ser) Aristóteles.

---

[1] Copleston, F., *Historia de la filosofía*, vol. 1.

No sabemos cuál de los dos disgustos pesó más en su ánimo, pero lo que está claro es que la suma de ambos resultó insoportable para el filósofo, quien decidió cambiar de aires. Así que, a punto de cumplir los cuarenta años, Aristóteles puso tierra de por medio, acompañado de Jenócrates, otro «académico» destacado que también se sintió empujado a abandonar la Academia a raíz de la sucesión de Platón, un asunto que, según interpretan algunos estudiosos, supuso una auténtica «secesión» entre sus discípulos.

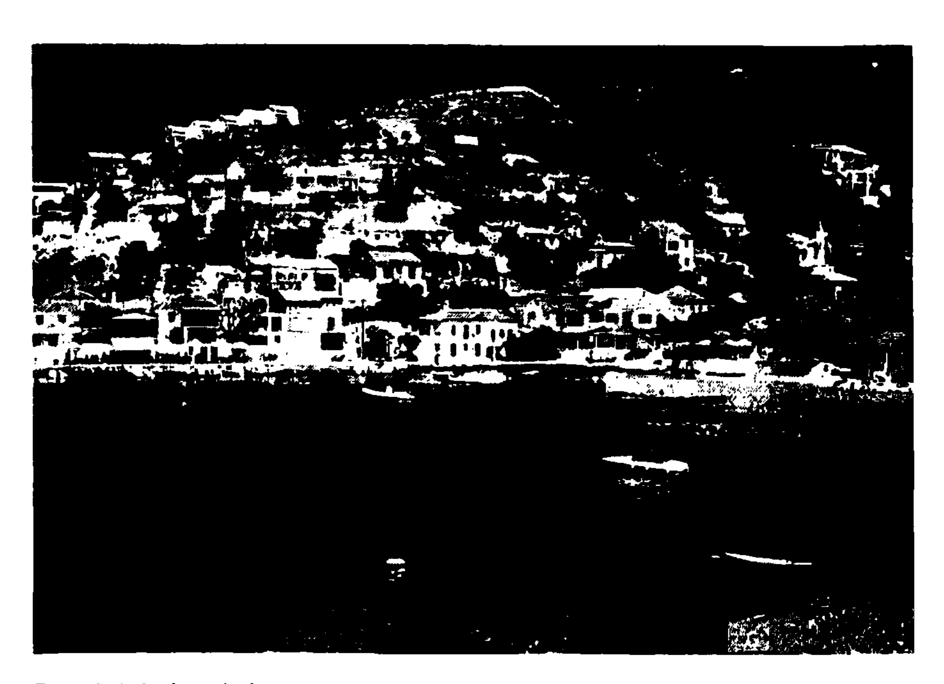
Los viajes

Es posible que Aristóteles se planteara la posibilidad de volver a Macedonia para recuperarse de la decepción de tener que salir de Atenas por la puerta de atrás, pero debió de descartarla pronto al enterarse de que su Estagira natal acababa de ser destruida por el rey Filipo de Macedonia en su conquista de la península Calcídica y que muchos de sus habitantes se habían convertido en esclavos macedonios.

De manera que optó por regresar a Atarneo, donde él y Jenócrates habían sido invitados por Hermias, tirano de esta ciudad y de la cercana Asos, además de ex compañero en la Academia platónica, donde el Estagirita y él habían fraguado una gran amistad. Aristóteles y Jenócrates aceptaron la invitación, y Hermias les recompensó con creces. Poco sabríamos de la biografía de Hermias si no fuera por las referencias que encontramos en las obras de Aristóteles. Según éste, el encuentro con los filósofos tuvo tal efecto sobre el tirano –hasta ese momento considerado un bárbaro por sus contemporáneos– que su gobierno se relajó y comenzó a aplicar algunas de las teorías platónicas sobre la organización y el gobierno de las sociedades que tanto habían discutido y analizado en la Academia. Durante la estancia de

los pensadores en la ciudad, su anfitrión procuró observar un «comportamiento filosófico», tal como afirmó él mismo en el momento de su muerte, hacia el 341 a.C., torturado por los persas.

Fue Hermias también quien puso en contacto a Aristóteles y Jenócrates con Erasto y Corisco, otros dos platónicos, igualmente ex miembros de la Academia, y les facilitó todo lo necesario para que los cuatro pudieran instalarse en Asos, frente a la isla de Lesbos, donde fundaron la que sería la primera escuela de Aristóteles, con el deseo de convertirla en la «auténtica» Academia. Uno de los asiduos de la escuela de Asos era Teofrasto, a quien Aristóteles también había conocido en la institución platónica y que acabaría siendo su principal discípulo y sucesor al frente del Liceo, la escuela que fundaría el Estagirita años más tarde en Atenas.



En la ciudad griega de Asos, en Asia Menor, cerca de la isla de Lesbos, Aristóteles llevó a cabo muchas de sus investigaciones sobre zoología y oceanografía.

Permaneció unos tres años en Asos, donde se casó con Pitias, sobrina o hija adoptiva de Hermias, según las fuentes, con quien tuvo una hija también llamada Pitias. Por razones desconocidas, se trasladó a Mitilene, en la isla de Lesbos, de donde era Teofrasto. Allí fundó otra escuela a imagen y semejanza de la Academia que se mantuvo abierta durante un par de años más. En este período, en Asos y sobre todo en Mitilene, Aristóteles se dedicó al estudio de la meteorología, la química, la física, la psicología, y sobre todo a investigar en el campo de la biología, en especial la marina, materia de la que está considerado su fundador. Precisamente las primeras clasificaciones de animales y plantas con cierto criterio, contenidas en obras de esta etapa, van a ser una de las grandes aportaciones de Aristóteles a la ciencia y tardarán casi dos milenios en ser supe-



La obra de Aristóteles se enmarca en tres grandes períodos: el de sus años en la Academia, el de sus viajes por Asia Menor y, finalmente, el del Liceo. Es precisamente a este último período al que pertenecen la gran mayoría de las obras del *Corpus Aristotelicum*.

radas. En efecto, el «fijismo biológico» que defendió el Estagirita, según el cual las especies no han cambiado nunca, sino que son fijas e inalterables, se mantuvo vigente durante más de veinte siglos y recibió el apoyo de la Iglesia, pues se complementaba bien con su idea de la creación y con la negación de la evolución de las especies.

En esta época escribió algunas de sus obras biológicas más destacadas, como la *Historia de los animales*, que agrupa una decena de libros sobre las diferencias entre las especies, así como su anatomía, sus métodos de reproducción y sus formas de vida, y *Del movimiento de los animales*, suma de cuatro estudios biológicos. También hay constancia de que trabajó en un gran volumen que tituló *Las Disecciones*, del que no se conservan ni tan solo fragmentos.

Uno de los episodios más conocidos de la biografía de Aristóteles es su período como tutor de Alejandro Magno. En el 343 a.C. el hijo del rey Amintas III, Filipo II de Macedonia, le propuso convertirse en el preceptor y tutor de su hijo Alejandro, que en ese momento tenía trece años. El joven príncipe estaba llamado a ser uno de los grandes personajes de la historia. En su corta vida (murió a los treinta y dos años) sería capaz de forjar un imperio que se extendería por todo el Mediterráneo oriental y más allá, hasta el río Indo, la frontera con la India. Conquistaría territorios al Imperio persa, hasta granjearse el título de emperador y el sobrenombre de «El Grande» o «Magno». El emperador Alejandro Magno, además de ser un conquistador implacable, mostraría una sensibilidad especial para los asuntos relacionados con la cultura helenística, quién sabe hasta qué punto influido por su maestro Aristóteles. Contribuiría al esplendor del helenismo al extender la cultura y el pensamiento griegos por todo su imperio, en muchos casos no como mera imposición, sino intentando su conciliación con la cultura y las tradiciones existentes en el territorio conquistado.

Cartas entre maestro y discípulo



Relieve en bronce de Alejandro Magno en un carro de guerra.

Alejandro y Aristóteles mantuvieron correspondencia durante años. En una de las cartas, Alejandro, ya Magno y ocupado en los quehaceres de su flamante imperio, recriminó a su antiguo maestro que este hubiera hecho públicos sus escritos «esotéricos», también llamados «acroamáticos»: «No has obrado bien al publicar los libros acroamáticos. Pues, precisamente, ¿en qué nos vamos a diferenciar de los demás si cada uno de los libros de los que hemos aprendido van a ser públicos para todos? Yo, en verdad, preferiría sobresalir por el conocimiento y la práctica de las cosas excelentes a sobresalir por mi poder. Adiós».

La respuesta de Aristóteles demuestra que él seguía siendo el maestro: «Me has escrito a propósito de los libros acroamáticos, en la creencia de que es necesario que los guardemos en secreto. Pues bien, has de saber que estos están tan publicados como no lo están, pues solo son inteligibles para aquellos que nos han escuchado. Adiós, rey Alejandro».

Para el emperador, la información no es solo poder; es incluso preferible al poder. De sus palabras se desprende que el conocimiento de cierta información es lo que hace destacar a un hombre sobre los demás. Pero el maestro le ofrece una nueva lección a su antiguo pupilo: la información no es nada si no se la sabe interpretar correctamente. Los datos están ahí, pero hace falta saber leerlos, y para eso es necesaria cierta formación. Para comprender, se requiere «haber escuchado», y no a cualquiera, sino a alguien sabio, como al propio Aristóteles.

Aristóteles aceptó el encargo y se desplazó a Pella, donde permaneció hasta que su discípulo subió al trono en el año 336 a.C. No está claro en qué medida influyó el Estagirita en el carácter de Alejandro Magno, pero sabemos que el joven príncipe era un hombre de acción y con un limitado interés por la filosofía. De lo que no hay duda es del aprecio en que tuvo siempre a su maestro, hasta el punto, por ejemplo, de acceder al deseo de Aristóteles y ordenar la reconstrucción de Estagira, de financiar buena parte de sus investigaciones y de darle todo tipo de apoyo «logístico».

Cuando murió Filipo, y con el ascenso de Alejandro al trono, sus servicios como maestro parecían no tener ya demasiado sentido, así que Aristóteles se retiró algún tiempo a Estagira, que ya había sido reconstruida, antes de decidir que era el momento de regresar a Atenas, cuando ya rondaba los cincuenta años y era considerado el más grande pensador de la época. Fallecida su primera esposa, Pitias, se unió a Herpilis, con quien tuvo un hijo, Nicómaco, a quien más tarde dedicaría la *Ética Nicomáquea* o *Ética a Nicómaco*.

Atenas y el Liceo

Al regresar a Atenas, Aristóteles encontró una Academia dirigida por Jenócrates, quien ya había aspirado al cargo a la muerte de Platón y había acabado sucediendo a Espeusipo. Aunque el Estagirita tenía una buena relación con el nuevo director, sus intereses intelectuales eran ya muy divergentes, pues Aristóteles se mostraba cada vez más crítico con la Teoría de las Ideas platónica, así que descartó reincorporarse a la institución. La decisión estaba tomada: fundaría su propia escuela en Atenas, el Liceo, también conocida como el Peripato, en el 335 a.C., y allí permanecería doce o trece años.

Al ser Aristóteles un «meteco» (aunque suene a algo mucho peor, esto solo significa que era extranjero o forastero), según la ley ateniense de la época no podía comprar terrenos ni tampoco inmuebles, por lo tanto tuvo que alquilar las dependencias que necesitaba para crear su nueva institución. Y las encontró en el Liceo, un gimnasio situado junto a un pequeño bosque donde había un templo dedicado a Apolo Licio, de ahí el nombre de «Liceo», una denominación que, al igual que la de «Academia», se aplicará a partir de entonces y hasta la actualidad a muchas instituciones, principalmente dedicadas a la enseñanza y la cultura.

No debe sorprendernos que una escuela de filosofía se instalase en un gimnasio. Los gimnasios de la antigua Grecia eran lugares dedicados a la educación, no solo física, sino también espiritual. Eran asimismo un centro de vida social, donde se daban cita filósofos y ciudadanos para intercambiar ideas. Por otro lado, allí se entrenaban los atletas para las competiciones, las cuales normalmente estaban consagradas a los dioses. La palabra «gimnasio» procede del griego *gymnos*, que significa «desnudez», y es que era habitual realizar el ejercicio físico sin ropa, para realzar de este modo la belleza de los cuerpos de los atletas.

Las instalaciones del Liceo incluían un paseo cubierto (*peripatos* en griego), en el que Aristóteles acostumbraba a dar las clases y filosofar mientras caminaba (según algunas versiones, debido a que estaba delicado del estómago) solo o acompañado de sus discípulos, pues para el Estagirita enseñar y aprender eran dos procesos inseparables, de ahí que compartiera al momento sus descubrimientos con los demás, e incluso gustara de llevar a cabo algunas de sus investigaciones en compañía de sus discípulos.

Poco sabemos de la personalidad o el carácter de Aristóteles, más allá de que era una persona que ansiaba acceder al conocimiento y se



Estatua de Teofrasto en el Jardín Botánico de Palermo.

aprestaba a hacerlo con rigurosidad y método. Pero por los comentarios que han dejado sus discípulos, podemos aventurarnos a imaginarlo como un hombre acostumbrado a la vida pública, seductor, persuasivo, buen orador y mordaz cuando se lo proponía. Hay quien sostiene, incluso, que era presumido, basándose en su costumbre de llevar anillos o de lucir un cuidado corte de pelo. También era diplomático y elegante con sus amigos, como demuestra el episodio que se narra a continuación.

Cuentan que cuando Aristóteles era ya bastante mayor y se encontraba enfermo, sus discípulos más señalados le pidieron que designara a su sucesor para dirigir el Liceo. Al parecer los dos candidatos



La Escuela de Aristóteles (1883-1888), de Gustav Adolph Spangenberg. Entre los discípulos del Liceo destacaban Teofrasto, Sátiro, Eudemo de Rodas y Estratón de Lámpsaco.

mejor situados eran Teofrasto, natural de la isla de Lesbos, y Eudemo, originario de Rodas. El maestro les dijo que el vino que estaba bebiendo no le sentaba bien y que quería que le trajeran uno de Lesbos y otro de Rodas. Bebería el que mejor le sentara. Cuando le sirvieron ambos vinos, cató el de Rodas y dijo: «¡Por Hércules! Es un vino consistente y agradable». Luego probó el de Lesbos y sentenció: «Ambos son verdaderamente buenos, pero resulta más dulce el de Lesbos». De esta manera tan elegante designó Aristóteles a su sucesor al frente del Liceo. Efectivamente, llegado el momento, nadie puso en duda que Teofrasto debía dirigir la institución peripatética.

En el año 323 a.C. se producen dos hechos destacados en la historia de Atenas: las muertes de Alejandro Magno y de Demóstenes, el máximo agitador de los atenienses contra los macedonios. Estas dos muertes marcaron el inicio de un resurgimiento del sentimiento antimacedonio en la ciudad, del que Aristóteles ya había sido víctima tiempo atrás. En esta ocasión las sensaciones negativas se concretaron en una condena por impiedad, un «delito» que consistía en no respetar los ritos y las divinidades de la polis, algo muy grave en aquella época por lo que ya había sido condenado Sócrates hacía tres cuartos de siglo. Aristóteles había recibido la acusación por un himno que había escrito en honor de Hermias, su amigo y anfitrión durante su estancia en Asos. En el himno en cuestión Aristóteles hablaba de su amigo prácticamente como de un dios y esto, por supuesto, fue considerado por

Liceo *versus* Academia

El Liceo y la Academia eran hacia el 330 a.C. las dos principales instituciones pedagógicas de Atenas y representaban el centro intelectual del mundo griego, algo así como lo que serían las dos mejores universidades norteamericanas para el mundo actual. Aunque no había un *ranking* ni un espíritu competitivo entre ambos centros educativos, cada uno defendía unas características particulares y el sello por el que se distinguían, así como su propia manera de organizarse.

Mientras que la Academia había dado, desde siempre, la mayor importancia a las matemáticas y tenía una orientación más bien especulativa, la institución de Aristóteles pasaba por ser mucho más empírica y práctica. Por otro lado, la Academia era una especie de escuela privada, mientras que en el Liceo muchas de las sesiones eran públicas y gratuitas. Aristóteles dedicaba las tardes a enseñar en sesiones abiertas los temas más sencillos y de interés más público (llamados «exotéricos» o populares), como la retórica o la política, y seleccionaba a los alumnos más aptos para dar con ellos sus paseos matutinos, en los que se trataban los asuntos filosóficos más complejos y profundos (conocidos como «acroamáticos», esotéricos o avanzados). En ellos se discutía sobre metafísica, lógica o filosofía de la naturaleza.

Además, durante su estancia en la escuela, Aristóteles reunió cientos de manuscritos, en lo que se considera la primera gran biblioteca de Occidente, modelo para las de Alejandría y Pérgamo. También formaban parte de su colección un buen número de mapas y hasta un museo de objetos que utilizaba durante sus lecciones, que al parecer eran mucho más empíricas que las de la Academia. Cuenta la tradición que Alejandro Magno había contribuido con una importante suma de dinero al esplendor de dicha colección, y que incluso había dado orden de que se informara a Aristóteles de cualquier descubrimiento con interés científico que se produjera en el Imperio macedonio, lo cual sería otra muestra de la estima y el respeto que el emperador debía de sentir por su tutor.

sus enemigos como una falta de respeto a las auténticas divinidades, digna de ser castigada.

Pero Aristóteles, a diferencia de Sócrates, no se quedó a ver lo que sucedía con él, sino que dejó el Liceo en manos de su viejo amigo Teofrasto y se marchó de Atenas por segunda y última vez, no sin antes dejar, según dicen, esta perla: «No permitiré que Atenas peque dos veces contra la filosofía», en clara alusión a la muerte de Sócrates. Si para Sócrates «es mejor sufrir una injusticia que cometerla», quizás Aristóteles pensó que era mejor aún evitarla.

Tenía sesenta y un años y cabe pensar que empezaba a sentirse cansado de ir de un lado a otro. Dos veces había abandonado Atenas: la primera tras la muerte de su maestro, Platón, y la segunda tras la ola de odio a los macedonios que había despertado la muerte de su discípulo, Alejandro Magno. Esta vez su destino fue Calcis, en la isla de Eubea, de donde su madre era originaria y donde Aristóteles aún conservaba algunas posesiones. Allí murió al cabo de unos meses, en el año 322 a.C., parece que a causa de la enfermedad de estómago que sufría desde hacía tiempo, tal vez la misma que le inducía a pasear continuamente por el Peripato. Antes de fallecer, redactó un extenso testamento con minuciosas instrucciones para todos los asuntos económicos y familiares, con lo que demostró por última vez su carácter práctico y realista, tan aristotélico.

Las obras de Aristóteles

Según nos dice Diógenes Laercio en *Vidas de los filósofos ilustres*, Aristóteles escribió cuatrocientas cuarenta y cinco mil doscientas setenta líneas, repartidas en multitud de tratados. Sin embargo, lo que nos ha llegado es solo una escasa quinta parte de esta ingente obra.

Eso sí, entre los fragmentos que se han conservado se incluyen muestras de casi todos sus textos.

Aunque actualmente también se suelen clasificar en etapas cronológicas, para mostrar la evolución de su pensamiento defendida por algunos especialistas de los siglos XIX y XX, la clasificación más habitual de las obras las divide según a quién iban dirigidas, lo cual determinaba tanto el estilo como los temas. Según esta clasificación, los escritos se dividen en dos grandes bloques:

Los *esotéricos* o pedagógicos estaban dirigidos a los «iniciados», es decir, a los alumnos. Eran en su mayoría notas de clase y apuntes que Aristóteles utilizaba para sus lecciones y que fue puliendo y completando con el tiempo. Trataban en profundidad los temas más complejos y de más interés para quien se consagraba al estudio, como la física, la metafísica, la lógica, las ciencias, así como la ética o la política, con un enfoque muy riguroso. Venían a ser libros de texto, escritos por el propio maestro. La inmensa mayoría de las obras que se conservan de Aristóteles son de este tipo.

Los *exotéricos*, también llamados populares, eran en cambio textos destinados a la divulgación. Su público objetivo, ciudadanos con cierto interés por el conocimiento pero sin la formación avanzada en filosofía que poseía el grupo selecto de discípulos, era mucho más amplio que el de los textos destinados a sus lecciones en el Liceo. Por esta razón, el lenguaje era mucho más accesible y los temas tenían un interés más general, como la retórica, el arte o algunos elementos de política. De estas obras «para el gran público» solo se conservan algunos títulos, fragmentos y referencias de otros autores que han permitido reconstruir hasta cierto punto algunas.

Esta clasificación en escritos esotéricos y exotéricos se debe al peripatético Andrónico de Rodas, quien, en el siglo I a.C., recopiló y ca-

talogó lo que hasta ese momento era prácticamente una colección de escritos (en rollos de papiro) sin ningún orden concreto, para realizar lo que se considera la primera edición crítica de las obras de Aristóteles. La clasificación por materias, el orden de esa clasificación y el título de muchas de esas obras, como la *Metafísica* (por el hecho de aparecer «más allá [después] de la física») propuestos por Andrónico se han mantenido prácticamente intactos hasta nuestros días. Es lo que se conoce como el *Corpus Aristotelicum*.

Por otra parte, como indicábamos, las clasificaciones cronológicas, también llamadas «genéticas», tienen en cuenta el orden en que fueron escritas las obras. La idea, inaugurada por el destacado especialista Werner Jaeger, es corregir un error cometido durante siglos: interpretar la obra aristotélica como un bloque monolítico, totalmente coherente, en el que se presentaba a un filósofo radicalmente opuesto al pensamiento platónico, cuando la realidad es que su visión experimentó una evolución a lo largo de los años, desde una adhesión prácticamente total a los planteamientos del maestro –aunque con una perspectiva más científica–, pasando por un progresivo distanciamiento, hasta convertirse en una alternativa al platonismo. Es innegable la oposición entre Platón y Aristóteles en ciertos puntos clave, pero la introducción del factor cronológico en el estudio del segundo ayuda a matizar las diferencias. En cierta manera, Aristóteles representa, más que lo opuesto a Platón, su desarrollo. En palabras de Bertrand Russell, «la metafísica de Aristóteles, hablando en términos generales, puede describirse como un Platón diluido en sentido común».

Según la más común de estas clasificaciones cronológicas, las obras de Aristóteles se pueden dividir en tres grandes períodos:

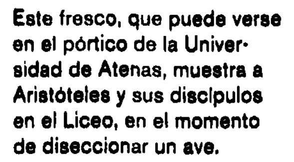
- **Período de la Academia.** Las obras escritas durante la larga estancia de Aristóteles al lado de Platón. Estos escritos tienen una clara influencia del maestro, como se ve en el hecho de que la mayoría sean diálogos. No se conserva completo ninguno de ellos. Las principales obras de este período son el *Eudemo o Sobre el Alma*, en el que se defienden tesis tan platónicas como la teoría de las ideas o la inmortalidad del alma, y el *Protréptico*, donde también abraza la doctrina de las ideas o Formas. Al parecer, también pertenecen al período académico los primeros escritos sobre lógica y física.

- **Período de los viajes por Asia Menor.** Las obras compuestas durante la estancia en Asos y Mitilene, tras abandonar la Academia a la muerte de Platón. Aquí Aristóteles sienta las bases de su pensamiento propio. Aunque aún se siente «académico», se muestra crítico con algunos de los planteamientos platónicos fundamentales. Es un período de transición. En esta etapa escribe obras como *Sobre la filosofía*, un diálogo en el que todavía se presenta a Platón como la culminación del pensamiento, pero se critica la interpretación platónica de las Ideas y se intuye el concepto de Motor Inmóvil, central en la futura teología aristotélica; la *Ética a Eudemo*, en la que se mantiene una especie de concepción platónica de virtud, aunque ya se empieza a cuestionar el mundo de las Ideas; y dos obras de temas físicos, *Acerca del cielo* y *De la generación y la corrupción*, en las que se trata la estructura del cosmos (cosmología) y los movimientos del mundo sublunar, respectivamente. También se atribuye a esta época un primer esbozo de la *Metafísica*.

- **Período del Liceo.** A este período corresponde la gran mayoría de las obras que se conservan de Aristóteles, formadas principalmente por los ya mencionados textos esotéricos o pedagógicos. Estos escritos tienen su origen, como se ha indicado, en notas o apuntes de las disertaciones y clases que Aristóteles impartía en el Liceo y que inicialmente circulaban entre sus discípulos. El propio Aristóteles y las generaciones posteriores de peripatéticos se encargaron de ir reuniéndolas en forma de lecciones o secciones, hasta que Andrónico de Rodas editó la primera compilación sistemática, referida con anterioridad. El criterio utilizado por Andrónico para ordenar las obras no es cronológico, aunque la práctica totalidad del conjunto de escritos que pasarían a la historia como *Corpus Aristotelicum* pertenece a este tercer período, con las contadas excepciones de algunos de los primeros textos lógicos, físicos y metafísicos.

El *Corpus* podríamos dividirlo en cinco grandes partes:

- **Lógica.** Aunque Aristóteles consideraba que la lógica no formaba parte de la filosofía como tal, sí que era un instrumento necesario para acceder a ella. De ahí el nombre de *Organon* (instrumento) con el que se conoce el conjunto de sus tratados de lógica. El primero de estos escritos es las *Categorías*, donde Aristóteles estudia los elementos más simples de la lógica, los términos mediante los que se forman las proposiciones. En él expone los diez modos de predicar que más tarde se identificarían con los modos del ser. Le siguen *Sobre la interpretación*, donde habla de las proposiciones y los enunciados; los


Este fresco, que puede verse en el pórtico de la Universidad de Atenas, muestra a Aristóteles y sus discípulos en el Liceo, en el momento de diseccionar un ave.



dos *Analíticos* (Primero y Segundo), que constituyen el cuerpo central de la lógica aristotélica, y donde se analizan, respectivamente, el silogismo considerado de manera formal (sin entrar en su contenido) y las demostraciones científicas (silogismos que, además de formalmente correctos, son verdaderos, y por lo tanto producen ciencia); *Tópicos*, donde explica los recursos dialécticos para superar las dificultades lógicas a la hora de argumentar con premisas fundadas en opiniones, y las *Refutaciones sofísticas*, en el que se tratan las falacias lógicas o sofismas.

- **Física o Filosofía Natural.** Bajo el nombre general de Filosofía Natural o Física se engloban los textos dedicados al estudio de la naturaleza (*Physis*). A esta ciencia pertenecen los ocho libros de la *Física* propiamente dicha, en la que analiza el cambio o movimiento. También *Acerca del cielo*, que incluye la cosmología aristotélica, y *De la generación y la corrupción*, aunque probablemente correspondan al segundo período cronológico de esta etapa; los *Meteorológicos*, sobre los fenómenos del cielo; *Acerca*

del alma, que es el tratado aristotélico sobre psicología; *Parva naturalia*, un conjunto de pequeños tratados sobre los sentidos, la memoria, el sueño o la duración de la vida, y una lista de tratados sobre temas que hoy incluiríamos en la biología: *Historia de los animales*, *Las partes de los animales*, *El movimiento de los animales*, *Progresión de los animales*, *Generación de los animales*.

- **Filosofía primera o Metafísica.** En esta parte del *Corpus* se incluyen los catorce libros de la obra magna de Aristóteles, la *Metafísica*, que trata el ser en tanto que ser y examina en qué consiste, así como la posibilidad de una ciencia para conocerlo. Estos libros no forman un conjunto homogéneo. De hecho, el propio Jaeger, al proponer su clasificación de las obras aristotélicas, afirmaba: «Es absolutamente inadmisible tratar los elementos combinados en el *Corpus Metaphysicum* como si constituyesen una unidad, y tomar para fines de comparación el término medio arrojado, digámoslo así, por estos materiales enteramente heterogéneos».

- **Ética y Política.** Forman parte de este apartado las obras dedicadas a la llamada «filosofía práctica». Por un lado están las obras éticas: la *Ética Nicomáquea*, uno de los textos fundamentales de la historia de la ética, así como la *Magna moralia* y la *Ética Eudemia*, si bien estas dos últimas se consideran obras menores, de las que incluso hay quien discute su autoría. La segunda sección de este bloque consiste en la *Política*, en la que se estudia la organización social y el gobierno de la ciudad desde un punto de vista empírico, y la *Constitución de Atenas*, la única que se conserva de la colección de 158 cons-

tituciones que se atribuyen a Aristóteles con fines más bien «enciclopédicos».

- **Estética.** En esta parte se incluyen los textos dedicados a las llamadas ciencias «poiéticas» o productivas. Básicamente consta de dos obras dedicadas al estudio de las formas literarias y artísticas en general: la *Retórica*, o el arte de convencer con la palabra, y la *Poética*, de la que solo se conserva una pequeña parte y en la que se plantea la obra de arte como imitación de la naturaleza.

Es posible que algunos de estos textos no fueran escritos directamente por Aristóteles, especialmente los más enciclopédicos como la *Historia de los animales*; sería difícil imaginar esa posibilidad dado lo extenso de la obra. Lo que parece claro es que las que no salieron de su pluma fueron pensadas y dirigidas, o como mínimo supervisadas, por él, de modo que no es tan inexacto atribuirle la autoría.

En cuanto al estilo, no hay duda de que muchos lectores juzgarán algo secos y demasiado concisos los textos de Aristóteles. Una consideración innegable. Si bien es cierto que podemos atribuirle la creación de muchos términos filosóficos, no lo es menos que sus escritos presentan escaso atractivo literario, sobre todo comparados con el estilo matizado de los diálogos platónicos. Algunos comentaristas opinan que si los escritos aristotélicos están poco trabajados en el aspecto literario es porque entre los fragmentos recopilados por Andrónico escaseaban los textos exotéricos que tan popular

habían hecho a Aristóteles, más espirituales y a menudo escritos como diálogos, y en cambio abundaban los textos esotéricos, que, como se ha comentado, no estaban destinados a la lectura sino que eran tan solo apuntes para las lecciones impartidas oralmente en el Liceo. Hay incluso quien recuerda que estilistas tan exigentes como Cicerón y Quintiliano alabaron la fluidez de su estilo (el primero lo comparó con «un río de oro») y el recurso a los mitos y a la retórica para exponer sus ideas. De manera que, en cuanto al estilo, cabe conceder a Aristóteles, al menos, el beneficio de la duda.

Conocer con lógica

«Debe tenerse por imposible que la substancia y aquello de lo que es substancia existan por separado. ¿Cómo podrían existir las Ideas, si son ellas las substancias de las cosas?»

Metafísica 991 b 1-3.

Hemos visto que Aristóteles inicia una de sus obras fundamentales, la *Metafísica*, con esta afirmación: «Todos los hombres por naturaleza desean saber». Desde esta perspectiva, la observación del mundo y la capacidad de maravillarse ante las cosas que nos rodean no solo nos hacen humanos, sino que constituyen el germen de un deseo de saber que todos los individuos poseen naturalmente. El ser humano busca respuestas para satisfacer este deseo, mediante el conocimiento científico, o la superstición y el mito.

Sin embargo, el mito –tan presente en la antigua Grecia, igual que en nuestra sociedad– representa una respuesta falsa, ya que, si bien puede saciar el deseo de saber, atrofia nuestra capacidad de asombrarnos. Para Aristóteles, el mito posee una clara función social, pues resulta muy útil para «persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y lo conveniente»,



«Platón me es querido, pero aún me es más querida la verdad», afirmó Aristóteles cuando se sintió preparado para refutar una de las teorías fundamentales de su maestro, la de las Ideas. En la imagen, retrato de Platón basado en una escultura de la antigua Roma.

pero es del todo inútil para los intereses científicos de un filósofo. Por un lado, lo valora porque se parece a una forma primitiva de filosofía, con la que comparte el origen (el asombro), y por la citada función cohesionadora de la sociedad; pero por otro lado sabe que el mito representa un freno para la auténtica sabiduría.

Desestimado el mito, solo queda la ciencia como medio para acceder a la verdad. Sabemos que la ciencia se ocupa de cosas reales, del mundo que nos rodea, pero (y esta es la pregunta crucial), ¿qué es lo real?, ¿cuáles son esas cosas reales de las que debe ocuparse la ciencia? Y más aún: ¿qué es el ser? La respuesta a estas preguntas ocupa el centro de dos obras básicas para la comprensión de la filosofía de Aristóteles: las *Categorías* y la *Metafísica*.

Antes que Aristóteles, los presocráticos y Platón ya se habían planteado qué era el ser. La respuesta platónica, de la que Aristóteles

es heredero directo, es una síntesis de dos posibles vías de respuesta, representadas y defendidas por los presocráticos Heráclito de Éfeso y Parménides de Elea.

Para Heráclito todo fluye, y es precisamente ese fluir lo que define la realidad. Lo único que permanece inalterable, y por tanto lo único que podemos calificar de real, es el devenir, el dinamismo presente en la naturaleza, el cambio constante y eterno. Y lo ejemplifica con la célebre metáfora del río: aunque nos lo parezca, en realidad nunca nos bañamos dos veces en el mismo río. Este cambio constante responde a una razón universal a la que Heráclito denomina *Logos*, la ley natural, la expresión de lo divino que se nos revela a través de los sentidos. Para Heráclito, pues, conocer es comprender esta ley.

En el polo opuesto, el Ser de Parménides es estático, inmutable, eterno, indivisible. Lo que realmente existe, la realidad, es un Ser único, homogéneo, que nunca cambia y al que los hombres solo pueden acceder mediante la razón. Así, lo que obtenemos a través de los sentidos es mera opinión (*doxa*), una ilusión, no es lo real. Al conocimiento del Ser, a la verdad (*episteme*), solo se accede a través del pensamiento.

Ante estas dos visiones contrapuestas (la dinámica de Heráclito y la estática de Parménides), Platón propone una solución conciliadora a la pregunta por el Ser: la teoría de las Ideas. Desdobla la realidad, y concibe un mundo sensible (el que habitamos, el físico) donde todo (personas, animales, objetos, etc.) es un reflejo de sus auténticos modelos (Ideas o Formas), que se encuentran en un mundo abstracto, inteligible. Es decir, la realidad que somos capaces de percibir a través de nuestros sentidos es una realidad inferior, y eso es así porque lo que percibimos no es más que una copia imperfecta, una sombra de la auténtica realidad, que son las ideas arquetípicas (que residen en el mundo abstracto). Así, el árbol que hay frente a mi ventana es un



Así veía el pintor Francesco Hayez a Aristóteles en el siglo XIX: un pensador que no solo observaba todo cuanto le ofrecía la naturaleza, sino que clasificaba, diseccionaba y extraía de todo ello conclusiones científicas.

árbol porque de algún modo es un reflejo imperfecto de la idea de árbol, y los cuchillos son cuchillos porque son copias imperfectas de un cuchillo ideal. Por tanto, el Ser de Platón es dual, está dividido en dos mundos, uno más real (el mundo abstracto, al que llama «de las Ideas o Formas») y otro menos real (el mundo sensible). Para Platón, los cambios de los que hablaba Heráclito se dan solamente en el mundo sensible, porque es un mundo imperfecto y solo lo imperfecto tiene necesidad de cambiar. Lo plenamente real, el Ser de verdad, habrá que buscarlo en el mundo de las Ideas, que es perfecto, eterno e inmutable, como creía Parménides.

Aristóteles no está de acuerdo con su maestro. Considera que trasladar la realidad a un mundo abstracto, como hace Platón, no es el me-

La clasificación de las ciencias

El hombre desea saber, y para ello se pregunta el porqué de las cosas sucesivamente, con el objetivo de alcanzar la auténtica sabiduría: la causa última. Pero antes de acceder a la auténtica sabiduría, si es que lo consigue, un hombre puede llegar a conocer muchas cosas. Y el método más apropiado, para el Estagirita, es la ciencia.

Antes de Aristóteles no existían las «ciencias» (en plural), ya que el saber se concebía como un todo más o menos homogéneo. Una de sus aportaciones decisivas fue dividir claramente los conocimientos en ciencias (según su parecer, los saberes se pueden clasificar en función de los objetos que estudian y del tipo de conocimiento que persiguen).

- *Ciencias teóricas (o teoría):* son las superiores en la escala del saber, porque tienen por objeto conocer verdades (que perseguimos por sí mismas, sin otra finalidad que el propio hecho de conocerlas). Son, por ejemplo, la física, la metafísica y las matemáticas.
- *Ciencias prácticas (o praxis):* son las segundas en importancia, y estudian «la vida humana buena», con el objeto de saber cómo debemos conducirnos como seres humanos. Se trata de la ética y la política.
- *Ciencias productivas (o poiéticas):* son las que investigan cómo elaborar cosas de forma que acaben siendo útiles o bellas. Las diferentes técnicas y el arte forman parte de este tipo de ciencias.

jor camino para alcanzar la verdad. Su espíritu «científico» le inclina a pensar que la realidad tiene que ser inmanente, es decir, tiene que estar ahí, presente en las cosas que tenemos delante. Como veremos en detalle más adelante, para Aristóteles lo real son los objetos concretos que nos rodean y podemos identificar y nombrar. Uno de los principios ge-

nerales de los que parte para rechazar la teoría platónica del mundo de las Ideas es que una causa tiene que estar necesariamente en contacto con su efecto, y si las Ideas platónicas están en otro mundo (el abstracto), separadas de la esfera sensible, ¿cómo van a ser esas ideas la causa de las cosas del mundo sensible? Además, ¿qué sentido tendría buscar la explicación del Ser en un mundo al que los hombres en realidad no pueden acceder? Otra cosa es que el entendimiento humano, gracias al lenguaje y la lógica, sea capaz de deducir la existencia de causas bajo los objetos que vemos, pero en todo caso esas causas tienen que estar en contacto directo con las cosas del mundo.

Sin embargo, el argumento de mayor calado que aporta Aristóteles en contra del mundo de las Ideas de Platón es el llamado «argumento del tercer hombre», que viene a decir básicamente que, si la causa de la existencia de un hombre concreto es un hombre ideal, que también existe, tal como defiende Platón, entonces tendría que haber un tercer hombre que sea la causa de ese segundo hombre. Y esta sucesión seguiría hasta el infinito, siempre en busca de una causa última que no llegaría nunca; algo que resulta inaceptable, entre otras cosas porque no conduce a ninguna explicación. Así pues, lo que hace Aristóteles no es exactamente eliminar las ideas platónicas, sino más bien «hacerlas bajar a la Tierra», al mundo sensible, y ponerlas en contacto con las cosas concretas.

«El ser se dice de muchas maneras»

Para Aristóteles el vacío no existe. Tal como lo concibe, el mundo está literalmente lleno de cosas, y esas cosas poseen ciertas propiedades o se relacionan entre ellas. Por ejemplo, el árbol que hay frente a mi ventana es una de las cosas que hay en el mundo. Ese árbol presenta va-

Aristóteles concibe un mundo lleno de cosas (o seres), donde no hay lugar para el vacío. Con la afirmación «el ser se dice de muchas maneras», nos indica que a nuestro alrededor podemos hallar el «ser» bajo diferentes formas.



rias características, entre ellas que está frente a mi ventana y que sus hojas son verdes, si bien en realidad se trata de hechos accidentales. Ese árbol podría estar perfectamente en otro lugar (si fuera trasplantado), o podría tener las hojas marrones (si fuera otra época del año), y no por ello dejaría de ser ese mismo árbol. Pero hay otras características que no son accidentales, que si no fueran como son harían que ese árbol no fuese ese árbol. Para empezar, una de esas características no accidentales que definen a ese árbol es justamente ser un árbol. Y además le ocurre algo igual de esencial que ser un árbol: ser ese árbol. Este esquema podría reproducirse con cualquier otro objeto o circunstancia que percibamos en nuestro entorno: una silla, un amigo, Europa, el ordenador, o el libro que nos ocupa. Todas estas cosas son reales: todas son. Por tanto, el hecho de *ser* es algo común a todas las cosas y constituye su característica más fundamental.

Sin embargo, como afirma Aristóteles, «el ser se dice de muchas maneras». Esto implica que cuando afirmamos que algo *es*, este «*es*» puede tener diferentes significados. Para empezar, como acabamos de ver, las cosas *son* en tanto que existen. Si decimos que una cosa *es*, estamos afirmando su existencia. Pero también podemos decir que

las cosas *son algo*. Por ejemplo, el árbol *es* alto o Aristóteles *es* filósofo. Y llegados a este punto, es lógico preguntarse: entonces, ¿cuál es la esencia del *ser*? ¿En qué consiste esa única característica común subyacente en todas las cosas individuales que forman parte de lo que llamamos realidad? Y más aún: ¿qué es el Ser? ¿Qué es la realidad? A fin de cuentas, como señala de manera brillante el filósofo estadounidense Willard van Orman Quine, el problema ontológico es bien simple: «Se puede expresar en dos monosílabos: '¿Qué hay?'. Puede responderse además en una sola palabra: 'Todo', y todos aceptarán esta respuesta como verdadera. Sin embargo, esto meramente es decir que hay lo que hay. Queda espacio para el desacuerdo sobre los casos particulares; y así la cuestión ha perdurado a través de los siglos».

La ciencia más allá de la *Physis*

La causa última de todas las cosas, la pregunta por el Ser, ocupa buena parte del pensamiento y la obra de Aristóteles. A este discurso filosófico, que hoy conocemos como «metafísica», él lo llamó «filosofía primera» o «ciencia suprema», porque se ocupa de los primeros principios, de las causas supremas. Y por eso precisamente la equipara a la «teología», porque, según veremos, a fin de cuentas para el Estagirita el primer principio, la causa suprema, es Dios.

Aristóteles nunca utilizó la palabra «metafísica», ni siquiera como título para su obra. En realidad el primero en usar esta expresión fue Andrónico de Rodas, quien como ya se ha visto compiló de una forma sistematizada los escritos de Aristóteles. La denominación se debe a que, entre el conjunto de textos que llegaron a sus manos, Andrónico halló una serie de disertaciones que, como muchas otras, carecían de título, y que no estaba claro cómo debían integrarse en el conjunto

general de la obra. Para adentrarse en el contenido de esas disertaciones parecía necesario haber estudiado antes los tratados dedicados a la naturaleza (*physis*), es decir, los textos de Física, de modo que Andrónico decidió situar después de la *Física* aquel conjunto de escritos sin título y bautizarlos con el nombre que le pareció más lógico: «Los que están después (o más allá) de la Física», es decir, «*metaphysica*». Hay que reconocer que la denominación resultó bastante acertada, porque ciertamente esos libros tratan sobre realidades y conceptos que están literalmente *más allá* de la física, y versan sobre los más altos principios y causas de todas las cosas. A partir de entonces se entiende por «metafísica», además de esa parte de las obras aristotélicas, todos aquellos aspectos de la realidad que parecen inaccesibles, a lo que hoy llamaríamos genéricamente ciencia: los fundamentos, la estructura, los principios, los fines últimos, el sentido de la realidad o las cuestiones teológicas.

El método de estudio

Para Aristóteles, lógica y lenguaje guardan una estrecha relación. Si el lenguaje está formado por signos con los que expresamos (de forma hablada o escrita) nuestro pensamiento, la lógica nos permite analizar determinados usos de ese lenguaje, concretamente los relacionados con la creación y transmisión de conocimiento. Esa relación entre lenguaje, lógica y pensamiento es uno de los grandes hallazgos de Aristóteles, quien sostiene que la lógica no forma parte de la filosofía, pues no es una ciencia como tal, pero es la herramienta fundamental, el instrumento («*organon*» en griego), mediante el cual las ciencias son posibles. Algo similar pasa con el lenguaje, pues todo lo relativo a éste queda fuera de la ciencia, pero sin lenguaje, en un sentido amplio del término, no hay ciencia.

Filosofía natural: la importancia de clasificar adecuadamente

Aristóteles es, por encima de todo, un científico. Quizás el primero que plantea la aventura del conocimiento como un recorrido sistemático y provisto de método. De hecho, la palabra «método» proviene del griego *methodos* que significa «camino» o «vía» para llegar a un lugar... o a un *fin*.

Además de ser pionero en el uso de una metodología más o menos «científica», apoyada en la observación empírica y la deducción lógica, también se considera a Aristóteles el fundador de diferentes disciplinas, entre las cuales está la biología. En este campo, fue el primero en clasificar a los seres vivos, dividiéndolos en clases. Aunque no siempre atinó a la hora de clasificar ciertas especies, su relevancia radica en que aplicó siempre un criterio racional, a partir de la observación de sus características fundamentales. Es posible que en la actualidad esta metodología pueda parecer obvia, acostumbrados como estamos a clasificarlo todo, pero no lo es en absoluto. Aristóteles fue el primero en clasificar de manera científica (por ejemplo los animales y las plantas).

La tarea de clasificar adecuadamente las diferentes realidades individuales que existen en el universo no es trivial. Veamos sino la clasificación imaginaria de la que nos habla Borges en su ensayo «El idioma analítico de John Wilkins». Según el gran autor argentino, en una enciclopedia china titulada *Emporio celestial de conocimientos benévolos*, se clasifican los animales en las siguientes categorías: *a)* pertenecientes al Emperador, *b)* embalsamados, *c)* amaestrados, *d)* lechones, *e)* sirenas, *f)* fabulosos, *g)* perros sueltos, *h)* incluidos en esta clasificación, *i)* que se agitan como locos, *j)* innumerables, *k)* dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, *l)* etcétera, *k)* que acaban de romper un jarrón, *n)* que de lejos parecen moscas. Es patente que algo falla en esta clasificación.

Hay quien, desde posturas «posmodernas», como la de Michel Foucault, se ha referido a ella precisamente para criticar nuestra manía clasificatoria y para reforzar una tesis idealista, según la cual nuestras



Grabado de Hoefnagel, el pintor flamenco del siglo XVII conocido sobre todo por sus ilustraciones sobre historia natural.

clasificaciones no se basan en algo real que esté en las cosas, sino que, por el contrario, inventamos divisiones del mundo con el único deseo de ejercer nuestro poder sobre la realidad.

Sin embargo, desde un punto de vista más naturalista, como el aristotélico, en realidad existen perros y existen gatos, más allá de nuestro interés por clasificarlos. Lo que nos muestra la clasificación de los animales imaginada por Borges es precisamente la necesidad de basar nuestras clasificaciones en criterios reales y adecuados.

Aristóteles parte de dos supuestos básicos para la investigación y conviene tenerlos claros de entrada. El primero tiene que ver con la causalidad de los axiomas a estudiar, pues todo tiene una causa. Las cosas no se generan o suceden por simple azar, cualquier cosa del mundo es lo que es y se comporta como se comporta por alguna razón, es decir, porque existe en el mundo algo distinto que es su causa. De la misma manera, todo lo que se mueve es movido por algo. De todo ello se deduce que conocer algo consiste en establecer sus causas, sus motores, así que para conocer el mundo será preciso determinar las relaciones de causa y efecto que hay entre todas las cosas. Aristóteles desea saber, y si saber algo consiste en determinar sus causas, eso es lo que perseguirá él. De ahí su interés por crear un método que le permita descubrir la secuencia de causas de todas las cosas.

El segundo supuesto tiene que ver precisamente con el lenguaje, y concretamente con la relación que hay entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. Aunque en el lenguaje se utilizan diferentes formas según los acuerdos propios de la comunidad lingüística, para Aristóteles es siempre una expresión del pensamiento y de la realidad. Es decir, las palabras que se usan para designar una cosa pueden ser distintas según las personas o las comunidades lingüísticas, pero no necesariamente lo serán los contenidos mentales a los que se refieren esas palabras. Y no solo eso, el pensamiento también se sirve del lenguaje, ya que mediante los silogismos somos capaces de producir nuevos conocimientos a partir de los datos de la experiencia.

Las palabras, que son los elementos más básicos de los que está compuesto el lenguaje, están relacionadas directamente con nuestros pensamientos, y estos tienen una relación directa con la realidad. Dicho de otro modo, lo que decimos mediante el lenguaje es un signo, es decir significa algo que tenemos en nuestra mente (un pensamiento). Y a su vez lo que tenemos en nuestra mente se corresponde con la realidad (cuando nuestro pensamiento es verdadero, claro). Así pues, para Aristóteles, el lenguaje constituye una herramienta con la que se puede obtener y transmitir conocimiento de la realidad.

Aristóteles asigna pues una gran importancia al lenguaje, porque además constituye la diferencia esencial entre el hombre y el resto de los animales. Sin embargo, se da cuenta de que todo lo relacionado con el lenguaje queda fuera de su clasificación de los saberes (no pertenece ni a los saberes teóricos, ni a los prácticos, ni a los productivos), y por tanto su estudio no puede ser considerado una ciencia como tal. Lo mismo le sucede a la lógica, que se encarga de analizar el modo en que empleamos el lenguaje y el pensamiento para elaborar razonamientos, demostraciones y deducciones, con el objetivo de obtener conocimiento a partir de ciertos datos o premisas.

La lógica como instrumento

Aunque no fue el primero en utilizar la lógica ni siquiera en hablar de ella, se considera a Aristóteles el fundador de esta disciplina. Ciertamente, fue el primero en usarla como un método formal de analizar razonamientos, empleando letras para representar los diferentes términos de un argumento, más allá del contenido semántico de los mismos. Nadie antes que él había utilizado las clásicas A, B, C de los silogismos. La lógica aristotélica se convirtió en la lógica del pensamiento occidental durante siglos, concretamente hasta la segunda mitad del siglo XIX, en que aparecieron nuevas propuestas que transformaron la lógica silogística en una ciencia más matemática. Actualmente los escritos aristotélicos sobre esta disciplina han quedado obsoletos, y conservan solo un interés histórico, pero conviene recordar que pocos hombres han fundado una ciencia, como hizo él.

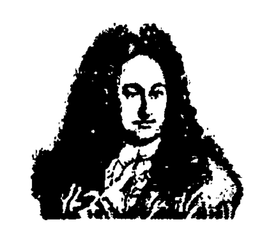
Dado que el conocimiento solo podrá ser considerado como tal si alcanza la verdad, que es el objetivo último de un ser racional, Aristóteles sabe que debe ser muy metódico; por eso la lógica ocupa un lugar muy destacado en su plan de investigación. Tiene muy claro que, para estudiar con garantías y llegar a verdades sobre cualquier objeto, antes hay que planificar: en primer lugar hay que saber qué es ese objeto y también cuál es su propósito, para qué es ese objeto.

Organizará todo su sistema de investigación partiendo de los sentidos, es decir, que recuperará la experiencia como fuente de datos ciertos. A partir de ahí, y dentro del método de trabajo que aplica, el lenguaje y la lógica van a ser fundamentales. La lógica le ayudará a razonar correctamente, es decir, a conectar de manera correcta las premisas y las conclusiones, para elaborar razonamientos (lógicamente) válidos.

La lógica estudia pues la forma que debe tener un tipo determinado de argumentos, concretamente aquellos que pretendan demostrar

La lógica aristotélica como base del pensamiento científico

La lógica aristotélica ejerció una influencia sin par durante más de dos milenios, hasta el punto de que Kant llegó a afirmar de ella: «Desde tiempos muy tempranos la lógica ha transitado por un camino seguro como demuestra el hecho de que desde la época de Aristóteles no ha retrocedido un solo paso (...) Y lo que es aún más notable, tampoco ha podido avanzar un solo paso, por lo que la consideramos terminada y completa.»



Muchos siglos después de la muerte del Estagirita, Leibniz (1646-1716) dio los primeros pasos para superar la lógica aristotélica.

Más tarde, las ideas de Leibniz demostraron que aún se podían dar pasos en el camino de la lógica; se dieron y se abrió la vía para que, a partir de mediados del siglo XIX, se superaran totalmente las ideas aristotélicas. Pero de aquella lógica hemos heredado algunos de esos grandes principios que han acompañado al pensamiento occidental desde su formulación.

El *principio de no contradicción*, que indica que es imposible que una proposición y su negación puedan ser ambas verdaderas al mismo tiempo y en el mismo sentido. Aunque cierta versión del mismo se puede leer en la *República* de Platón, la fórmula más conocida de este principio fue enunciada por Aristóteles en la *Metafísica*, con un sesgo más bien ontológico: «Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido».

Otro de esos principios fundamentales de la lógica clásica enunciados por Aristóteles es el *principio del tercero excluso*, que dicta que una disyunción formada por una proposición y su negación siempre es verdadera (el enunciado «llueve o no llueve» siempre es verdadero). También el *principio de identidad*, según el cual toda entidad es idéntica a sí misma (A=A) se atribuye a Aristóteles, aunque en este caso no se puede encontrar ninguna referencia en los textos que se conservan del filósofo.

o probar algo; muestra, en definitiva, qué camino sigue el pensamiento cuando actúa, qué elementos utiliza, cómo los estructura y cómo los conecta. Aristóteles observa que el elemento básico del lenguaje son las palabras, las cuales aluden directamente a realidades (perro, cuchillo, árbol, Sócrates). Con las palabras formamos oraciones o proposiciones, que son enunciados significativos compuestos. Y si mediante las palabras nos referimos a realidades, mediante las oraciones podemos expresar o pensar combinaciones entre estas realidades para reflejar lo que hoy llamaríamos hechos del mundo («Sócrates es un hombre», «el árbol es alto»). Ciertas relaciones entre oraciones darán lugar a silogismos, que son argumentos racionales, razonamientos, mediante los cuales, dadas unas premisas evidentes, obtenemos nuevas proposiciones. Si el silogismo es correcto, la nueva proposición constituye una nueva verdad, que amplía nuestro conocimiento. El silogismo es pues la base del razonamiento científico y el eje fundamental sobre el que gira la lógica aristotélica.

El conjunto de obras «lógicas» de Aristóteles se recoge en el *Corpus Aristotelicum* bajo el nombre de *Organon* («instrumento»). Hay que aclarar que él no utilizaba la palabra «lógica», sino «analítica». Las dos obras centrales del *Organon* reciben el nombre de *Primeros analíticos* y *Segundos Analíticos* (aunque también se conocen como *anteriores y posteriores*).

Según el orden establecido (no por Aristóteles, como ya sabemos) en el *Organon*, el estudio de la lógica empieza por los elementos más simples, es decir, lo que podríamos llamar los conceptos, en un sentido laxo de la palabra. Como ya hemos visto, un silogismo está formado por proposiciones, es decir, enunciados, y estos enunciados están compuestos por palabras que remiten a conceptos o a realidades. Si en el enunciado «El hombre corre» deshacemos la relación que hay entre los distintos términos que la forman, nos quedamos con palabras como

«hombre» o «corre», y dejamos de tener un enunciado para quedarnos en unos términos simples desconectados entre sí. En el tratado titulado *Categorías* Aristóteles estudia el significado de estos términos:

> Cada una de las cosas que se dicen sin ninguna conexión entre sí significan o bien la substancia o la cantidad o la cualidad o la relación o el lugar o el tiempo o la posición o la posesión o la acción o la pasión.[2]

Es decir, que los términos simples (o palabras) con los que nos quedamos al eliminar las relaciones que se establecen en una proposición remiten a alguna de esas diez *categorías*. En el seno de estas diez categorías establece una gran diferenciación entre la primera, la substancia, y las demás, a las que llama «accidentes».

En este sentido, pues, las *categorías* son las diferentes formas de predicación, en la que la primera categoría, la substancia, actúa habitualmente como sujeto y el resto como predicado (el filósofo Boecio, por ejemplo, tradujo al latín «categoría» como «predicamento», aunque no resulta una traducción que exprese lo que acabamos de decir de la primera categoría, la de substancia, con lo cual se pierde parte del sentido). Si atendemos al origen etimológico del término «categoría», veremos que remite a la noción de «acusación», más propio del ámbito jurídico que de la filosofía. Es precisamente Aristóteles quien le da un uso dentro del ámbito filosófico. De alguna manera se puede interpretar que, cuando hablamos sobre el mundo y predicamos algo de alguna cosa mediante un enunciado («Juan es malo», «el prado es verde», «Sócrates es un hombre») estamos «acusando» al sujeto (a Juan de ser malo, al prado de ser verde, a Sócrates de ser hombre).

2 *Categorías 4*, 1b, 25-27.



En el siglo XVIII, Kant adoptará, frente al realismo aristotélico, una postura idealista y definirá las categorías como los modos en que nosotros clasificamos *a priori* la realidad; lo que llamamos realidad no es más que el mundo fenoménico que nos muestra nuestra conciencia.

Recuperando el enunciado «el hombre corre», el significado de sus términos, una vez desconectados, nos remite a las categorías de substancia («hombre») y a la de acción («corre»). Se pueden poner infinidad de ejemplos: «El tren llega ahora a la estación» se descompone en «tren» (substancia), «llega» (acción), «estación» (lugar); «Sócrates está sentado»: «Sócrates» (substancia), «estar sentado» (posición). De esta manera Aristóteles nos ofrece las categorías como los signifi-

cados últimos a los que nos remiten, desde el punto de vista lógico, los términos de una proposición. Un poco más adelante veremos que las categorías pueden también representar los significados últimos del ser, si las miramos desde el punto de vista ontológico. Esta doble perspectiva –si las categorías son simplemente algo de orden lingüístico o bien se refieren también a la realidad– es motivo de debate y ha originado diversas interpretaciones. Para la escolástica por ejemplo, las categorías entran dentro del ámbito metafísico del estudio de la realidad como tal. Las categorías se interpretan en este caso como modos reales de ser y las categorías lingüísticas son un reflejo en el lenguaje de esas categorías ontológicas. Kant en cambio, adopta, frente al realismo aristotélico y escolástico, una postura idealista y deduce las categorías transcendentales. Las categorías serían así los modos en que nosotros clasificamos, *a priori* en nuestro entendimiento, la realidad. De hecho esto constituye la diferencia fundamental entre una postura metafísica realista y una idealista, representadas en este caso por dos de los más grandes de la filosofía, Aristóteles y Kant.

Enunciados y silogismos

Concluyamos la exposición de los elementos principales de la lógica aristotélica. Ya hemos visto que las palabras aisladas, es decir, los términos con los que formamos enunciados, una vez despojados de toda relación entre ellos, remiten a alguna de las diez categorías. Sin embargo, lo que le interesa a Aristóteles es saber (conocer) la verdad sobre el mundo, y la forma más elemental de conocimiento son las proposiciones. Los términos desconectados («Juan», «ayer», «fue», «Barcelona», «Sócrates», «hombre») no son ni verdaderos ni falsos y, por tanto, nos dicen poco sobre cómo es el mundo. Cuando afirmamos (o negamos) algo de

algo, es decir, cuando predicamos algo de un sujeto, lo que hacemos es emitir un juicio. La verdad o la falsedad de nuestros juicios es lo que nos permite conocer la relación existente entre el sujeto y el predicado y tener así información sobre la realidad. El análisis de los enunciados es, por tanto, el siguiente paso en el esquema de la lógica de Aristóteles, y se materializa en *Sobre la representación*, donde además se tratan los diferentes modos de afirmar o negar algo, por ejemplo, indicando necesidad o posibilidad (es muy diferente afirmar que «Dios necesariamente existe» a decir que «Dios puede existir»).

En cambio, para originar conocimiento es necesario razonar, o dicho de otro modo, conectar entre sí juicios o proposiciones. Un silogismo es un razonamiento en el que unos enunciados (el consecuente) son consecuencia necesaria de otros (el antecedente). Normalmente un silogismo está compuesto por tres proposiciones: dos antecedentes o premisas y un consecuente o conclusión. El ejemplo típico de silogismo aristotélico es el siguiente:

Si

Todos los hombres son mortales

(y)

Sócrates es un hombre

Entonces

Sócrates es mortal

Si el silogismo es correcto, de las premisas («Todos los hombres son mortales» y «Sócrates es un hombre») derivará necesariamente la conclusión («Sócrates es mortal»). Así, lo que tenemos es una deducción:



Aristóteles vio en el silogismo el instrumento capaz de hacer avanzar el conocimiento. Busto del filósofo en mármol, réplica romana del original griego esculpido en bronce en el año 330 a.C. por Lisipo.

de los dos hechos que constituyen las premisas deducimos el consecuente. El análisis de los silogismos y de las diferentes formas posibles en que pueden presentarse, según se coloquen los términos en las proposiciones que forman el silogismo, se incluyen en la obra *Analíticos primeros*. Pero ese análisis se lleva a cabo desde una perspectiva puramente formal, es decir, atendiendo exclusivamente a la estructura de los razonamientos, prescindiendo por completo del contenido de los enunciados, que tanto podrían ser verdaderos como falsos, porque lo que interesa es la estructura. De esta manera Aristóteles se concentra en el modo en que razonamos, en el *cómo* de los razonamientos, sin permitir que el *qué* de los mismos le desvíe de su objetivo.

En los *Analíticos segundos* va un poco más allá y se enfrenta a un tipo concreto de silogismos, que podemos denominar silogismos científicos o demostraciones, en los que el contenido de los enunciados sí es relevante. La validez formal en las demostraciones ya se da por supuesta, y además, a las premisas se les exigirá un contenido verdadero. Tal como lo expone Aristóteles:

> [...] por el momento diremos que tener ciencia es saber mediante demostración. Llamo demostración al silogismo científico; entiendo como científico el silogismo en virtud del cual, por el mero hecho de poseerlo, tenemos ciencia.[3]

Para Aristóteles, la ciencia se basa en la demostración, es decir, en aquellos silogismos cuyas premisas son verdaderas y, por tanto, el consecuente también lo será. El problema radica en cómo podemos saber si las premisas son verdaderas. Como ya se ha indicado, el silogismo es un procedimiento deductivo: se parte de verdades universales o generalizaciones para obtener verdades particulares. Pero ¿de qué forma llegamos a conocer el valor de verdad de las premisas? Proceder hasta el infinito siguiendo una sucesión de silogismos no es una buena opción para Aristóteles. En realidad, el camino adecuado es el opuesto al que acabamos de describir para el proceso deductivo; en este caso, empezar por lo particular para llegar a lo universal. Esta vía abre dos puertas: la de la *inducción*, el proceso de abstracción a partir de la experiencia de múltiples casos particulares, y la de la *intuición*, que es, según Aristóteles, la que nos revela, entre otras cosas, el conocimiento de primeros principios –como el «de no contradic-

3 *Segundos Analíticos* I, 2, 71b.

ción»– que no admiten ni precisan demostración; tal como afirma David Ross, «Aristóteles acierta al no intentar ofrecer demostración alguna del principio»[4].

No obstante, abrir estas puertas supone en cierta manera dejar de pisar tierra firme; esto resulta problemático para nuestro filósofo, pues implica admitir que seguramente no es posible un conocimiento que provenga solo de los sentidos, sino que es necesario aceptar cierta dosis de conocimiento inmediato, es decir intuitivo. Y este es un punto que al parecer Aristóteles no acaba de resolver a su plena satisfacción, o al menos esto opina G. Reale, porque «corrobora el principio básico del platonismo; [que] el conocimiento discursivo presupone un conocimiento no discursivo, la posibilidad del conocimiento mediato presupone necesariamente un conocimiento inmediato»[5].

Aunque no disponemos de ninguna obra de Aristóteles dedicada explícitamente a elaborar una teoría del conocimiento, sabemos en buena medida qué pensaba al respecto a partir de los fragmentos hallados. La epistemología aristotélica es empirista, pues establece que el conocimiento procede de los datos percibidos por los sentidos. Estos datos solo constituyen un conocimiento sensitivo fugaz, también presente en los animales. Pero en el caso de los hombres, es necesario que la memoria y la imaginación fijen esos mismos datos en imágenes para dar lugar a las experiencias; a partir de estas, el entendimiento podrá abstraer las formas y llegar así al conocimiento de las substancias particulares, para, finalmente, deducir lo universal. Aristóteles considera que, cuando nacemos, nuestra mente es como una *tabula rasa*, similar a las tablillas de cera que se utilizaban en la Antigüedad para grabar en ellas los signos, y en la que de entrada no hay nada escrito.

[4] D. Ross, *Aristóteles*, p. 183.

[5] G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, p. 151.

La perspectiva epistemológica de Aristóteles niega, por tanto, la teoría platónica de la reminiscencia y la existencia de cualquier tipo de ideas innatas, y deja como única fuente posible de conocimiento el aprendizaje mediado por los sentidos y por la experiencia. En este contexto resulta algo problemático para Aristóteles introducir, en el engranaje de la ciencia, el elemento inmediato (no mediado) representado por la intuición.

Física y metafísica

«Es evidente, pues, que necesitamos lograr
la ciencia de las causas primeras.»

Metafísica I, 3.

En el capítulo anterior se han examinado los fundamentos lógicos del pensamiento teórico aristotélico. En el presente se verá como se asienta sobre ellos el conocimiento del mundo y del universo.

Las categorías establecidas por el Estagirita nos conducen a la metafísica, y más concretamente, a la ontología aristotélica. Como ya apuntamos, para el filósofo el ser (o lo que es) se dice de muchas maneras, y se han mencionado algunos ejemplos de diferentes sentidos en los que decimos que algo es. ¿Qué significa esto? Pues que en realidad la cuestión no es «ser o no ser», como dirían Hamlet o Parménides, sino que existen diferentes modos de ser. A cada uno de estos modos de ser, Aristóteles le asigna una categoría. Así, las categorías, además de referirse a las diferentes maneras de predicar, indican también los distintos modos de ser. Asimismo, estos modos de ser no son infinitos; Aristóteles establece en concreto diez: substancia, cantidad,

Física y metafísica

«Es evidente, pues, que necesitamos lograr
la ciencia de las causas primeras.»

Metafísica I, 3.

En el capítulo anterior se han examinado los fundamentos lógicos del pensamiento teórico aristotélico. En el presente se verá como se asienta sobre ellos el conocimiento del mundo y del universo.

Las categorías establecidas por el Estagirita nos conducen a la metafísica, y más concretamente, a la ontología aristotélica. Como ya apuntamos, para el filósofo el ser (o lo que es) se dice de muchas maneras, y se han mencionado algunos ejemplos de diferentes sentidos en los que decimos que algo es. ¿Qué significa esto? Pues que en realidad la cuestión no es «ser o no ser», como dirían Hamlet o Parménides, sino que existen diferentes modos de ser. A cada uno de estos modos de ser, Aristóteles le asigna una categoría. Así, las categorías, además de referirse a las diferentes maneras de predicar, indican también los distintos modos de ser. Asimismo, estos modos de ser no son infinitos; Aristóteles establece en concreto diez: substancia, cantidad,

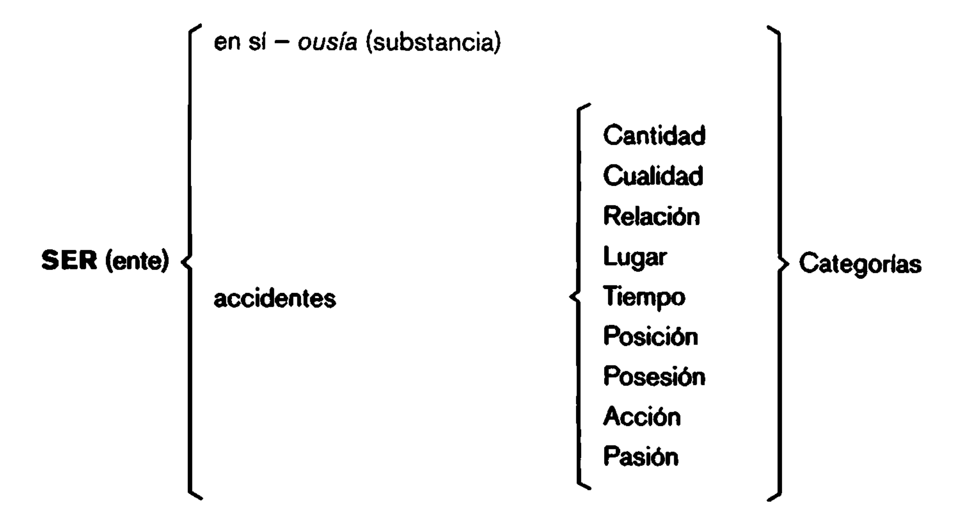
cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión. En consecuencia, cualquier cosa que digamos sobre el mundo y sobre cómo es, necesariamente formará parte de una de esas categorías, y por eso podemos afirmar que cada categoría también es un tipo diferente de realidad. De todos modos, este doble sentido de la idea de categorías, y la poca claridad con que en ocasiones se expresa Aristóteles al respecto, hace que en este punto el debate esté servido.

En cualquier caso, al introducir la noción de categoría, incorpora uno de los fundamentos sobre los que construirá su teoría de la estructura de la realidad. Ya tenemos, pues, una primera pista sobre cómo es: está ordenada (o, en todo caso, podemos ordenarla) en categorías. Para no complicar la explicación, nos centraremos en la que es, según el Estagirita, la categoría más importante, la que presupone y sustenta a todas las demás: la substancia.

La substancia

Así pues, el siguiente hito en la ontología aristotélica, y una de sus cuestiones más complejas, es el estudio de la categoría primaria, es decir, la *substancia*. Para empezar a entender el contenido de este concepto fundamental nos conviene un poco de etimología: la palabra griega original que empleaba Aristóteles era *ousía*, pero a nosotros nos llega a partir del latín *substantia*, «esencia», formado por el prefijo *sub-*, «bajo» y el verbo *stare*, «estar colocado», combinación que da «estar debajo», lo cual nos ofrece una buena pista del significado de este concepto para el filósofo. Y aunque no podemos aquí exponer el desarrollo completo de la problemática de la substancia, tal como hace Aristóteles en la *Metafísica*, sí es posible mostrar a qué conclusiones y definiciones llega en este asunto crucial. Para el filósofo, la substancia es «aquello que no se

da en un sujeto, sino que es ello mismo sujeto», es decir, aquello que es soporte de cualidades sin ser él mismo una cualidad. La substancia es el objeto de nuestros pensamientos, de nuestra investigación y de nuestro lenguaje; es decir, aquello sobre lo que pensamos, investigamos y predicamos. Simplificándolo aún más, la substancia es la realidad individual diferenciable, la cosa concreta. Lo real. Y para entenderlo de una vez por todas, una substancia es propiamente *un esto*, «todo aquello que podemos señalar con el dedo índice». Y si la realidad está hecha toda ella de cosas concretas, entonces la substancia es, en sentido estricto, todo lo que es, o sea, el Ser o Ente.



Cuando hablamos (o pensamos) acerca de la realidad, nuestras palabras (o pensamientos) se refieren en último término a entidades que hay en esa realidad y también a cosas que les pasan a esas entidades. Cabría decir que el lenguaje está básicamente compuesto de nombres propios (que designan cosas concretas) y predicados (que designan lo que decimos, o sea lo que predicamos, sobre cómo son esas cosas concretas). Pues bien, las substancias vendrían a ser aquellos objetos a los

que nos referimos mediante los nombres propios. Hay que tener claro que una cosa es el objeto y otra diferente el nombre por el cual nos referimos al objeto; lo primero es una realidad que está en el mundo y lo segundo es una realidad que, aunque también existe, es lingüística, pertenece a nuestro lenguaje. El árbol que hay frente a mi ventana sería, pues, una substancia que denominamos «El árbol que hay frente a mi ventana». Que Aristóteles proponga una noción de substancia como ésta es decisivo en su filosofía, porque contradice lo planteado, por ejemplo, por su maestro Platón, para quien la verdadera substancia son las ideas, que son realidades inmateriales.

¿Y qué ocurre con los predicados, esos términos que significan algo aplicable a muchos individuos, como las palabras «blanco» o «grande»? Pues, de entrada, que no son substancias porque no son cosas concretas, sino abstracciones. No podemos señalarlas con el dedo. Estas palabras son lo que denominamos genéricamente «universales», y a diferencia de lo que cree Platón, para Aristóteles no pueden existir separados de los individuos. No existiría algo así como la idea universal de «hombre» si no existieran hombres concretos, o la idea de «cuchillo» si no fuera porque hay cuchillos concretos, ni la de «blancura» si no fuera porque existen cosas concretas que son blancas. Para Aristóteles, los universales están (son) necesariamente en los particulares.

Materia y forma, dos en uno

¿Y qué estructura debe tener la substancia para poder explicar todo esto? Si la substancia es toda aquella realidad individual diferenciable, si de alguna manera nuestro acceso a la *entidad* (que es otro nombre que se le ha dado a la substancia) viene dado a través de los sentidos,

no se podrá negar que las realidades materiales son substancias. Esto no significa que sean las únicas substancias que existen, pero como mínimo podemos afirmar que todas las cosas materiales que son eso, «cosas», a su vez son substancias, y en este caso hay que incluir a las personas (sin ánimo de ofender). De modo que mi perro, el árbol que hay frente a mi ventana, la silla en la que estoy sentado, el libro que leo, Sócrates o mi amigo Pepe, son substancias.

¿Quiere esto decir que las materias de las que están hechas todas esas cosas son substancias? Pues sí y no. Se puede afirmar que la materia de la que está hecha cada una de esas cosas es substancia en el sentido de que forma parte de una substancia, pero no de que sea la substancia. Ninguno de los elementos mencionados es lo que es solo por su parte material; el libro que tienes en tus manos no es simplemente papel y tinta, pues hay algo más: ambos componentes están dispuestos de una manera concreta y tienen unas determinadas cualidades que impiden que este objeto sea una masa amorfa de papel y tinta, sin forma reconocible. Para empezar, la materia (el papel y la tinta) que sostienes en tus manos está perfectamente *informada*, es decir, tiene la forma adecuada para ser este libro y no otra cosa. Así, este libro está compuesto por dos elementos: una parte a la que llamaremos «materia» y otra a la que llamaremos «forma». Y el mismo razonamiento se puede hacer para el árbol que hay ante mi ventana, para mi amigo Pepe o para Sócrates y, en general, para cualquier substancia.

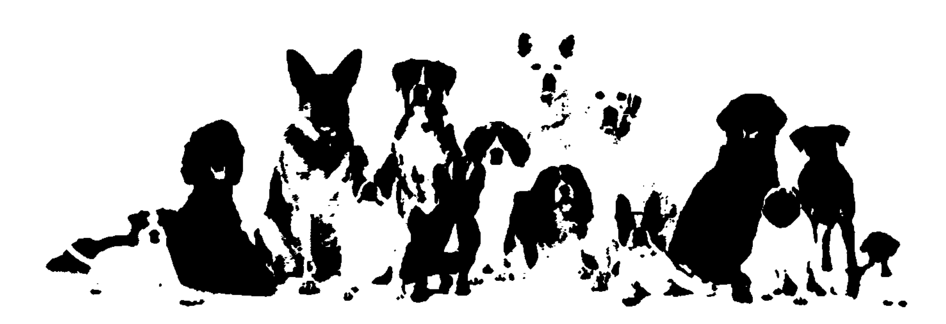
La substancia de Aristóteles es por tanto *hilemórfica* (de *hylé*, «materia», y *morphé*, «forma»), con lo que empezamos a entrever su teoría sobre la estructura de la realidad. Las cosas reales (es decir, los elementos individuales, particulares o unitarios que constituyen la realidad, o al menos los que constituyen la realidad sensible) son substancias y están compuestos por dos principios: materia y forma.

La materia vendría a ser la parte material si le quitáramos la forma (el papel y la tinta si no estuvieran informados por la forma «libro»). La materia actúa como sustrato y soporte de la forma. Por otro lado, la función de la forma según Aristóteles es parecida a la que cumple la Idea o Forma platónica, pero en lugar de ser inmaterial y estar situada en el mundo inteligible, separado del mundo sensible, se encuentra en las cosas mismas. Para expresarlo en términos muy simples, en este compuesto que es la substancia, la forma aporta lo que hay en ella de universal, es decir, lo que tiene en común con otros individuos. La forma es lo que hace que el individuo pertenezca a una especie o a un género. La materia en cambio es lo que hay en ella de particular. Es lo que hace que esa substancia sea un individuo concreto. Mi perro es un perro (perteneciente a la especie «perro») porque tiene la forma «perro», y es *mi* perro (y no otro cualquiera) porque tiene determinada materia concreta (la carne, los huesos y el pelo).

Ya vamos asimilando más sobre la realidad tal y como la explica Aristóteles; sabemos que está organizada en categorías, que la categoría más importante es la de substancia, y también que las substancias son los individuos concretos y que están compuestas de dos elementos: materia y forma.

Aunque pueda parecerlo, el *hilemorfismo* de Aristóteles no es un planteamiento «dualista» como el de Platón. Si bien la materia y la forma son dos elementos, en realidad ambos son inseparables, indisolubles. El uno no puede estar sin el otro. La substancia es una unidad (no puede existir materia sin forma, y viceversa). Esto es así al menos en el mundo sensible; veremos más adelante que, según Aristóteles, sí existen algunos casos muy concretos de *formas puras*, es decir, sin materia.

La materia como tal, en un supuesto estado puro, no se puede conocer porque no hay manera humana de tener acceso a ella. Recordemos que la materia no puede existir sin la forma, y por tanto



Los animales, como todas las substancias, están compuestos de materia y forma. Todos estos ejemplares de la imagen son perros porque tienen la forma «perro», lo que los define como miembros de esa especie. Y, a su vez, todos son diferentes porque su materia (pelo, huesos, carne...) varía de un ser a otro.

nuestros sentidos no pueden percibirla por separado. En cambio, la forma sí podemos conocerla. ¿Cómo? Pues gracias a la naturaleza de nuestros sentidos y de nuestra razón. La razón humana posee la cualidad de poder percibir formas, y de hecho así es como conocemos las substancias, a través de las formas, captándolas con los sentidos y asimilándolas con la mente. Por eso decimos de las formas que son inteligibles, porque pueden ser «asimiladas» por el intelecto. Lo que percibo de mi perro, y lo que llega a mi mente, es que tiene la forma de «perro»; por eso sé que es un perro. También percibo y sé otras cosas: que es marrón (porque percibo su *forma* «marrón»), que es peludo (porque percibo su *forma* «peludo»), que es grande (porque percibo su *forma* «grande») y muchos otros detalles que acaban definiéndolo como «mi perro». Todas estas cualidades que percibo llegan a mi mente, y de alguna manera constituyen la esencia de mi perro. Esto último hace de mi perro justamente eso, mi mascota, y permite que yo lo reconozca como tal.

De esta manera acabamos de llegar a otra de las nociones centrales de la metafísica aristotélica: la *esencia*.

La esencia

Debido a su complejidad, la noción aristotélica de *esencia* ha sido objeto de un profundo debate a lo largo de la historia. Simplificando, cabría afirmar que la *esencia* es la naturaleza específica de una cosa, aquello sin lo cual una substancia determinada no podría ser lo que es; la esencia es lo esencial para una substancia, valga la redundancia. Y esto nos lleva a los universales, pues la esencia de esa substancia que conocemos como «perro» es su condición de perro, tal como nuestro entendimiento ha creado el concepto universal –y subjetivo– de perro.

A partir de aquí podemos deducir que hay dos tipos de cualidades que definen una determinada substancia: los *atributos esenciales* y las *cualidades accidentales*. Los atributos esenciales son aquellos que no pueden cambiar porque, caso de hacerlo, una substancia dejaría de ser esa substancia determinada; forman parte de sus características propias, de lo que la define (substancialmente) como lo que es. En cambio, las cualidades accidentales son características que no definen la esencia de una substancia. Estas cualidades podrían cambiar y no por ello *esa* substancia dejaría de ser lo que es. Como hemos visto, si un perro no tuviera el atributo esencial «perro», ya no sería esa *substancia* concreta a la que yo llamo «perro». En cambio, si tiñera el pelaje marrón de ese perro con tinte negro, este seguiría siendo el mismo perro, aunque su pelaje ya no fuera marrón. Es cierto que ese perro es marrón, pero esta cualidad es accidental, porque no lo define como perro, no está en su naturaleza específica.

Aristóteles defiende que la *esencia* es la substancia, y en cierto modo lo es, aunque más desde el punto de vista epistemológico (es decir, teniendo en cuenta el modo en que llegamos a conocer las cosas) que desde una perspectiva ontológica (o sea pensando en lo que son las cosas en sí). En

realidad, Aristóteles habla de una *substancia primera*, que es la substancia propiamente dicha (ese ser concreto del mundo real, que ahora tengo sentado a mis pies, compuesto de materia y forma, y que es mi perro), y de una *substancia segunda*, que es la esencia, es decir, lo que sea que tiene ese «objeto» que hace que yo sepa y afirme que es mi perro. La esencia tiene para Aristóteles una existencia real, pero necesariamente debe estar vinculada a una substancia. Para decirlo de forma muy sintética, la esencia vendría a ser la identidad, algo que forma parte de los objetos que nos rodean (y de nosotros mismos) como substancias que son, y que hace que seamos capaces de reconocerlos (y de reconocernos). También podríamos describirlo como el elemento universal.

Este recurso al concepto de lo universal para reconocer estas «identidades» o esencias le ha valido a Aristóteles más de una crítica, pues hay quien considera que se contradice al afirmar primero que la ciencia se encarga de la substancia individual, y sostener más tarde que lo que estudia la ciencia son las esencias (los universales) de esa substancia primera. Pero debe subrayarse que el concepto universal de Aristóteles no es equiparable al concepto universal platónico: según el primero, el elemento universal es inmanente, pues es real en el individuo (la esencia «perro», el concepto universal «perro», es real en el objeto o substancia individual «perro»). Nuestro entendimiento abstrae la naturaleza o esencia del objeto y lo concibe bajo el elemento universal «perro», de tal manera que siempre que veamos un «perro» identificaremos esa esencia y siempre que vea a «mi perro» identificaré la esencia de «mi perro» y no la de cualquier otro perro. Pero este elemento universal no es trascendente, como defendía Platón, sino que está en el mundo real, desde el momento en que forma parte de la substancia «perro».

Así pues, el plan de investigación de Aristóteles empieza en las cosas individuales y concretas que percibimos con nuestros sentidos en el mundo sensible. Este conjunto de substancias es lo que entien-

de por *physis*, un término griego que designa lo que a grandes rasgos podríamos llamar naturaleza. Y la ciencia que estudia la *Physis* es la *Física*, aunque Aristóteles también la llama «*filosofía segunda*». Pues bien, la primera conclusión que alcanza en esta ciencia es otro de los puntos fundamentales en el conjunto de su filosofía: lo que caracteriza al mundo de las cosas sensibles es el *movimiento*.

Hay que aclarar que cuando Aristóteles habla de movimiento no se refiere exclusivamente a un cambio de lugar, sino a cualquier tipo de cambio, alteración o transformación. Las realidades sensibles se mueven, es decir, cambian en un sentido u otro. De modo que el problema del movimiento, su descripción, la enumeración de sus diferentes formas y, sobre todo, la determinación de sus causas, se convierte en el eje de la física. En efecto, aunque la parte del *Corpus Aristotelicum* dedicada al estudio de la *Physis* contiene otras obras, en las que se abordan materias tan diversas como la psicología, los sueños, la memoria, la longevidad, la biología o la cosmología, siempre aparece un elemento común a todos ellas, y es su relación con las substancias sensibles, que se caracterizan por el movimiento.

Tipos de movimiento

Los diferentes tipos de movimiento o de cambio de los que habla Aristóteles cuando trata cuestiones de física se pueden relacionar con algunas de las categorías (no con todas, porque algunas de ellas no siempre admiten el *cambio*) de las que ya hemos hablado.

Empezaremos por el movimiento más importante de todos: el que implica empezar a existir o dejar de hacerlo (o, en términos aristotélicos, el movimiento de generación y corrupción). Si algo experimenta un cambio substancial, es decir, una modificación que hace que deje



Rembrandt retrató así en el siglo XVII a Aristóteles contemplando un busto de Homero.

de ser una substancia para empezar a ser otra distinta, se ha producido una corrupción y una generación (desaparece una substancia, se corrompe, y aparece o se genera una nueva substancia).

Como es lógico, este movimiento, que es el principal, está relacionado con la categoría principal, la substancia. Y aunque podríamos poner ejemplos con asuntos más o menos abstractos como la política (cuando la política deja de ser política para ser otra cosa, es que ha habido una corrupción de la política y la generación de otra cosa esencialmente diferente), mejor ceñirse a un ejemplo más sencillo y concreto: si con un hacha destrozamos una mesa y la convertimos en leña para la barbacoa, se habrá corrompido la mesa y en el tránsito se habrá generado leña.

De forma análoga al movimiento de generación y corrupción, asociado a la *categoría* de substancia, se producen otras clases de movimiento, más simples, asociados a otras categorías que no son la substancia:

- el cambio asociado a la cualidad es la *alteración*: por ejemplo, en el caso de un árbol cuyas hojas cambian de verde a marrón;
- el cambio asociado a la categoría de cantidad es *aumento* y *disminución*: por ejemplo, un árbol puede crecer, es decir aumentar su tamaño;
- el cambio asociado a la categoría de lugar es la *traslación*: por ejemplo, se puede cambiar la situación de un árbol, se puede trasplantar.

Pero si decimos que el movimiento es algo característico del mundo de las substancias sensibles, es porque hay algo que no es sensible (o sea, es suprasensible) y que no tiene movimiento. Aristóteles clasifica pues las substancias en tres tipos según el concepto de movimiento: dos de ellas son sensibles y móviles, y una tercera es suprasensible e inmóvil.

Las que hemos visto hasta ahora son las substancias sensibles que nos rodean en nuestro mundo. Lo característico de esas substancias es que poseen todas las formas de cambio, y el principal de estos cambios, como hemos dicho, es el de generación y corrupción, es decir, que pueden crearse y perecer (para convertirse en otras substancias).

El otro tipo de substancias sensibles son los cuerpos celestes, es decir, los astros. Estas substancias también son sensibles, es decir, las podemos percibir, pero no se generan ni se destruyen, puesto que son eternas. De hecho, el único movimiento a las que están sometidas es circular, el que no tiene principio ni fin y es sin duda el más indicado para una substancia eterna.

Finalmente, las substancias suprasensibles (también llamadas inteligibles puras porque no pueden ser captadas por los sentidos, sino solo por la inteligencia) no tienen materia, son formas puras, y por

tanto no se mueven, no cambian nunca, es decir, también son eternas. Hablaremos de ellas más avanzado el presente capítulo.

Esta clasificación de las substancias permite a Aristóteles plantear una división en la disposición del universo, que se convertirá en la base de su cosmología de esferas concéntricas, y que va a ser la dominante durante siglos. El filósofo establece una división entre el mundo sublunar y el mundo supralunar, donde se hallan respectivamente los dos tipos de substancias, y donde la Luna señala el límite entre «nuestro» mundo y el cielo.

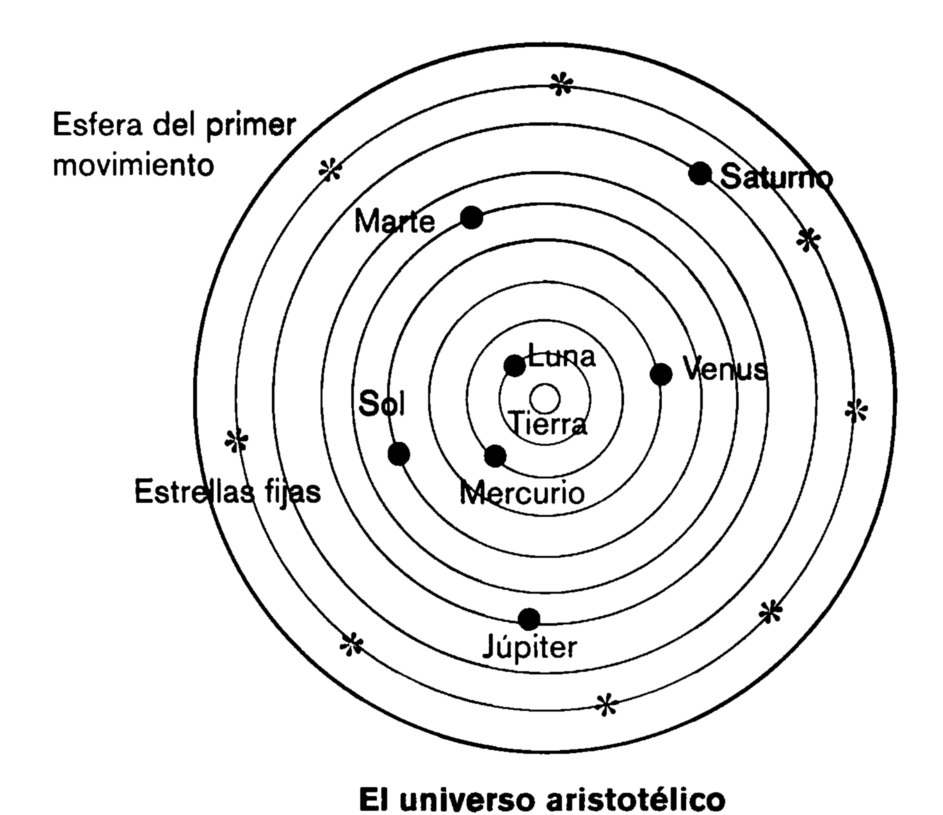
La cosmología aristotélica

Aristóteles, resuelto a explicar las causas de todas las cosas, necesita describir cómo se encuentra dispuesto el universo. Su sistema del mundo necesita un «mapa» del cosmos en el que situar las diferentes clases de substancias y que explique los movimientos que observa tanto en la Tierra como en el cielo. Este modelo del cosmos será más tarde la base del modelo geocéntrico ptolemaico, el hegemónico hasta que en los siglos XVI y XVII lo reemplazara el heliocéntrico de Copérnico y Galileo.

Para concebir su sistema cosmológico Aristóteles parte de dos puntos: la doctrina de la substancia y las causas externas del movimiento. Estas, a su vez, incluyen dos factores: un fin hacia el que tender y unos medios para ese fin. A partir de los datos experimentales sobre los movimientos de los astros obtenidos por dos miembros de la Academia platónica, Eudoxo y Calipo, Aristóteles formula un modelo que los explica.

Este modelo es geocéntrico, es decir, con la Tierra (de la que no duda que es esférica) en el centro del universo. Por encima de la Tierra sitúa una serie de «esferas cristalinas» concéntricas, donde

se hallan los cuerpos celestes en este orden: la Luna, el Sol y los planetas y, finalmente, la esfera de las estrellas fijas. El Sol es la causa del Ser en el mundo sublunar y de la vida presente en él, responsable de las estaciones del año, del día y de la noche y, en general, de los ciclos vitales de los seres vivos y también del movimiento de la Luna. Las esferas de las que habla Aristóteles no son órbitas, o trayectorias imaginarias, sino esferas físicas, reales. Para visualizarlo de un modo



El universo aristotélico

La Luna, considerada un planeta más, señala el límite entre la Tierra, en el centro del universo, y el resto de los planetas. En la última de las esferas concéntricas que definen la cosmología aristotélica se encuentran las estrellas fijas. Más allá se halla la causa última, el primer movimiento.

sencillo, podemos pensar en una cebolla perfectamente esférica, con las diferentes capas superpuestas y en contacto unas con otras. Cada esfera es la causa del movimiento de la esfera inmediatamente inferior, por eso tienen que tocarse, pues como sabemos, según Aristóteles la causa tiene que estar en contacto con el efecto. Los movimientos de las esferas exteriores se van acumulando en las esferas interiores, donde son cada vez más complejos, lo cual equivale, siempre según Aristóteles, a menos perfecto. Así, en las esferas externas se dan los movimientos más simples, porque lo que está más cerca de la perfección necesita menos movimiento. Pero al llegar a la Tierra, nos encontramos con que es inmóvil, pero no porque sea perfecta, sino porque es el punto de máxima imperfección, donde son posibles todos los tipos de movimiento.

El tipo de movimiento en las esferas supralunares es siempre circular, el más perfecto de todos como ya había afirmado Platón. No tiene ni principio ni fin, porque no se dirige a ninguna meta. Es el movimiento característico de las substancias sensibles eternas (los cuerpos celestes). En cambio, el movimiento característico natural de las substancias en el mundo sublunar es el rectilíneo, de ascensión o descenso. Cualquier otro movimiento es un movimiento violento, es decir, causado por algún impulso no natural (y, por lo tanto, fruto de alguna voluntad).

El movimiento que hay en cada parte del cosmos se debe al tipo de substancia que en ella existe, y en concreto a su parte material. Así, en el mundo sublunar toda la materia está formada por los cuatro elementos (fuego, aire, agua y tierra), y el movimiento propio de esos cuatro elementos es el rectilíneo, precisamente de ascensión o descenso. Es decir, los elementos pesados (agua y tierra) tienen una tendencia a acercarse al centro del universo, y los ligeros (fuego y aire) a alejarse de él, porque cada uno tiende a estar «en su sitio». Así cada objeto tenderá a ascender o a descender en función de la combinación de los cuatro elementos

Ptolomeo se basó en la cosmología aristotélica para crear su modelo geocéntrico. Hubo que esperar a los siglos XVI y XVII para que Copérnico (abajo) y Galileo (arriba) lo superaran con sus investigaciones heliocentristas.





de que esté formada la materia de la substancia en cuestión.

En cambio, en el mundo supralunar el movimiento es circular y continuo porque ese es el movimiento propio del éter, el quinto elemento, la materia de la que están hechas tanto las esferas celestes como los astros. Para Aristóteles, éter es a veces sinónimo de alma y a veces simplemente el «elemento inteligente», lo que dota a los cielos de voluntad.

En la parte más externa del universo, limitándolo, Aristóteles sitúa la esfera de las estrellas fijas, donde se hallan los astros que se ven en el cielo, y que, tal como podía observar, mantienen sus posiciones relativas (Aristóteles no era consciente de la expansión del universo y, a simple vista, las estrellas están siempre en las mismas posiciones). Esta es la esfera que más se acerca a lo perfecto, y por eso es la que tiene el mínimo movimiento posible.

Como vemos, el universo aristotélico contiene todas las substancias sensibles, es decir, las cosas que podemos percibir. En él se encuentra toda la materia que existe y todas las formas posibles. Eso es lo que compone el cosmos aristotélico, eterno, cerrado, completo, dividido en un mundo sublunar y en un mundo supralunar, y en el que no existe el vacío (si existiera, según Aristóteles, no sería posible el movimiento). Fuera de este universo se encuentra la substancia inteligible pura, que es lo que explica el origen del primer movimiento. Pero esta cuestión va más allá de la física: pertenece al ámbito de la metafísica.

Acto y potencia, o el punto de vista dinámico de la realidad

Ahora ya sabemos que hay diferentes tipos de movimiento y que cada tipo de movimiento es propio de un tipo de substancia. Pero

aún no sabemos qué es el movimiento, en qué consiste el cambio ni por qué se mueven las cosas.

Según Aristóteles, el movimiento, los cambios que se dan en una substancia, responde al desarrollo de la forma presente en ella. Para explicar este concepto vamos a adentrarnos en la doctrina del acto y la potencia, otra parte central de la filosofía aristotélica.

Todas las substancias sensibles (las únicas en las que se da movimiento) están (son) a la vez en acto y en potencia. Para empezar, son actualmente (en acto) la forma que está en ellas y son potencialmente (en potencia) el posible desarrollo completo y perfecto de esa forma. El acto es básicamente la forma, y la potencia equivale a los cambios que se puedan producir en la materia, que le confieren la posibilidad de ser diferentes cosas. En este sentido, la materia es principio de posibilidad, lo que permite a la substancia ser otras cosas. Por tanto la materia es la potencia. La materia puede «recibir» diferentes formas, y por tanto tiene, potencialmente, la capacidad de transformarse en diferentes tipos de substancias.

Esta capacidad abre una nueva perspectiva de la substancia. La estructura definida como la unión de materia y forma respondía a una visión estática de la substancia, era como una fotografía de la substancia en la que se pudiera observar (si fuera posible) la materia y la forma concretas en un momento preciso. Con el binomio potencia-acto se pasa a una perspectiva dinámica, es decir, ya no observamos la substancia simplemente como algo que es, sino que también tenemos en cuenta lo que puede llegar a ser. Este punto de vista es el que utiliza Aristóteles para explicar el movimiento como una tendencia de la materia a realizar la forma que tiene asociada a lo largo del tiempo. En este sentido, el movimiento sería intrínseco a la substancia, por la propia propensión de esta a llegar a ser en acto lo que de momento solo es en potencia. En definitiva, el movimiento responde a la ten-

dencia de la propia substancia a actualizarse, o lo que es lo mismo, a realizar su forma, a cumplir el fin que le es más propio.

Concretemos estos conceptos con unos ejemplos. Volvamos al árbol que hay frente a mi ventana. Ese árbol es en acto «el árbol que hay frente a mi ventana», pero es muchas otras cosas en potencia: una mesa, una estantería, un montón de leña y cualquier cosa que su materia sea capaz de llegar a ser. La semilla es en acto una semilla, pero en potencia es un árbol. Y tal vez para entonces, el árbol que hay ahora mismo será, por ejemplo, una mesa. El tránsito del ser en potencia al ser en acto es, a lo largo de su duración, lo que Aristóteles define como movimiento.

Las cuatro causas del cambio

El movimiento es, pues, el paso que hay entre el ser en potencia y el ser en acto. Pero ¿por qué se da el movimiento? Es decir, ¿cuál es la causa de que una substancia «actualice su potencialidad»? ¿Por qué no se queda para siempre tal como está? ¿Por qué se mueven las cosas? Como nos señala Aristóteles en la *Física*, si queremos conocer algo, antes tenemos que establecer sus causas:

> debemos examinar pues las causas, cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocer y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el 'porqué' (lo cual significa captar la causa primera), resulta obvio que tendremos que examinar todo aquello que se refiere a la generación y la destrucción y a todo cambio natural, con el fin de que, conociendo sus principios, podamos intentar referir a ellos cada una de nuestras

indagaciones. En este sentido decimos que es causa aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho, como por ejemplo, el bronce respecto de la estatua o la plata respecto de la copa, y los géneros del bronce o de la plata. En otro sentido es la forma o el modelo, esto es, la definición de la esencia y sus géneros (como la causa de una octava es la relación del dos al uno, y en general el número), y las partes de la definición. En otro sentido es el principio primero de donde proviene el movimiento o el reposo, como el que quiere algo es causa, como es también causa el padre respecto de su hijo, y en general el que hace algo respecto de lo hecho, y lo que hace cambiar algo respecto de lo cambiado. Y en otro sentido causa es el fin, esto es, aquello para lo cual es algo, por ejemplo, el pasear respecto de la salud. Pues ¿para qué paseamos? A lo que respondemos: para estar sanos, y al decir esto creemos haber indicado la causa. Y también cualquier cosa que, siendo movida por otra cosa, llega a ser un medio respecto del fin, como el adelgazar, la purga, los fármacos y los instrumentos quirúrgicos llegan a ser medios con respecto a la salud. Todas estas cosas son para un fin, y se diferencian entre sí en que unas son actividades y otras instrumentos. Tales son, pues, los sentidos en que se dice de algo que es causa.[6]

Así pues, para Aristóteles las causas del movimiento son cuatro: la causa formal, la causa material, la causa eficiente y la causa final. En la *Metafísica* prácticamente se parafrasea a sí mismo para recordarnos esas cuatro causas que ya había presentado en la *Física*:

Es evidente, pues, que necesitamos lograr la ciencia de las causas pri-

[6] *Física* II 3, 194b 16 – 195a 5.

meras (desde luego, decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera). Pero de 'causas' se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa se dice que es la entidad, es decir la esencia (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la materia, es decir, el sujeto; la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento, y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual se mueve, es decir, el bien (este es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento). Y aunque sobre ellas hemos tratado suficientemente en la *Física*, tomaremos, con todo, en consideración a los que antes que nosotros se acercaron a investigar las cosas que son, y filosofaron acerca de la verdad.[7]

En realidad la teoría de las causas no es de cosecha propia, como admite el propio Aristóteles en la *Metafísica*. Justo a continuación del fragmento anterior, lleva a cabo un exhaustivo repaso de los autores de la filosofía griega que han hablado de las causas antes que él: tras los primeros tanteos de Tales, Anaxímenes y Heráclito, Empédocles y Anaxágoras habían logrado distinguir dos de las cuatro causas de Aristóteles, la material y la originadora de movimiento, aunque a juicio del Estagirita no consiguieron exponerlo de manera coherente y científica. En cuanto a Platón, le reconoce haber identificado las causas de la esencia y la causa material, pero no considera el concepto de Demiurgo como causa eficiente o motor, ni la tendencia a la realización (por imitación) del Bien como causa final. En un alarde de falta de modestia, culmina su exposición afirmando que, aunque otros ya habían intuido y anunciado las cuatro causas antes que él, nadie las había expuesto de una forma tan satisfactoria:

7 *Metafísica* I 3, 983a 25 - 983b 2.

Anaxágoras ya había logrado distinguir dos de las cuatro causas aristotélicas: la material y la originadora de movimiento.



Por lo dicho anteriormente resulta, pues, evidente que todos parecen indagar las causas que habíamos expuesto en la *Física*, y que fuera de estas sería imposible formular ninguna otra. Aquellos, sin embargo, lo hicieron de una manera confusa, y de ahí que todas ellas en cierto modo hayan sido formuladas con anterioridad, y en cierto modo, no. En efecto, la filosofía primitiva, precisamente por su juventud y por hallarse en sus principios, parece balbucir acerca de todas las cosas.[8]

Las dos primeras causas (formal y material) corresponden a la forma y la materia, que son los principios que constituyen la estructura de la substancia. Para Aristóteles «causa» y «principio» tienen el mismo sentido, el de ser aquello que fundamenta algo, por tanto esta corres-

[8] *Metafísica* I 10, 993a 11-15.

pondencia no debe extrañarnos. Si estuviéramos analizando el mundo desde un punto de vista estático, es decir, sin tener en cuenta el movimiento, el análisis terminaría aquí: la materia y la forma serían suficientes para explicar las causas de la estructura del Ser. Pero Aristóteles quiere llegar hasta el final, y no se conforma con una solución que no explique algo tan importante como el movimiento. Si tenemos en cuenta que las cosas cambian, debemos recurrir a otras dos causas: la causa eficiente, que corresponde al agente externo que impulsa el cambio, es decir, que inicia el movimiento; y la causa final, es decir el fin hacia el cual tiende el movimiento, que es la realización de su esencia. Además, estas dos causas pueden ser intrínsecas a la propia substancia o bien extrínsecas, lo que determinará la diferencia entre las substancias vivientes (que poseen un principio intrínseco del movimiento) y las substancia inertes (que no lo poseen). Así, una piedra necesitará una mano que la mueva para pasar del reposo al movimiento, de lo contrario no se moverá. Pero a una planta no le hace falta una fuerza externa para crecer. Un animal, además de crecer sin ayuda externa, también puede sentir y se puede mover si le apetece, sin que nadie tenga que empujarle para hacerlo. Y un hombre, además de todas esas cosas, también puede razonar y deliberar por sí mismo. La explicación de estos movimientos presentes en las substancias vivientes está en su esencia, lo cual para Aristóteles, en este caso, equivale a decir «alma» (decimos que las substancias vivientes son seres animados, porque tienen alma –del latín *anima*–): alma vegetativa en las plantas, alma sensitiva en los animales y alma intelectiva en el hombre.

Nada mejor que un par de ejemplos para entender un poco mejor esta cuestión. Para que exista un hombre hace falta una causa material (la carne y los huesos) y una causa formal (la forma de hombre), pero también es necesario que alguien lo genere, es decir, una causa eficiente (el padre y la madre) y por supuesto una causa final (la

realización completa de su forma de hombre, o sea de su alma intelectiva). Otro ejemplo, esta vez de una substancia inerte: una estatua de mármol. En este caso la causa material es el mármol; la causa formal es la forma que tenga la estatua; el escultor que esculpe la estatua es la causa eficiente; y la causa final estará relacionada con sus fines: artístico, ornamental, religioso o de homenaje a alguna personalidad.

El Primer Motor Inmóvil, el Dios de Aristóteles

Aristóteles dispone ya de casi todos los elementos para alcanzar su objetivo de determinar las causas (o la causa) primeras de todas las cosas. El mundo que percibimos es y se mueve por causas. Dos de estas causas, la material y la formal, explican por qué las cosas son como son. Las otras dos, la eficiente y la final, explican por qué las cosas se mueven. La clave está ahí, en por qué las cosas se mueven, por qué cambian. Si lo que deseamos conocer es la causa última del Ser, entonces lo que nos interesa es aquello que hace que el Ser pueda llegar a ser.

Aristóteles afirma que todo lo que se mueve es movido por algo. Y ha determinado las causas por las que una cosa individual se mueve. Pero si todo lo que se mueve es movido por algo, la sucesión de causas podría llegar al infinito y eso para Aristóteles está fuera de toda consideración: «Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies».[9] La sucesión de causas individuales que hacen que las cosas sean, y que sean como son, tiene que acabar en algún punto. Y como

[9] *Metafísica* II 2, 994a 1.

se explica en la *Metafísica*, ese punto final es Dios. Por eso Aristóteles identifica metafísica y teología. En el Libro XII de la *Metafísica*, según Ross considerado con razón «el remate de la *Metafísica*», Aristóteles argumenta así la existencia de esa substancia, que es Dios (su Dios):

> En efecto, de todas las cosas que son, las substancias son las primeras, y si todas ellas fueran corruptibles, todas las cosas serían corruptibles. Ahora bien, es imposible que el movimiento y el tiempo se generen o destruyan; el primero porque existe de siempre, el tiempo, porque sin él no podrían existir el antes y el después. Y ciertamente, el movimiento es continuo como el tiempo, pues este o es lo mismo o es una afección del movimiento. A su vez, no hay ningún movimiento continuo excepto (...) el circular.[10]

Se trata por tanto de demostrar en primer lugar que existe al menos una substancia eterna, y eso es lo que hace Aristóteles en este fragmento: si no existiera ninguna substancia eterna, entonces nada sería eterno («todas las cosas serían corruptibles»). Pero hay dos cosas que son eternas, el movimiento y el tiempo. El tiempo es eterno porque si no fuera así, es decir, si se hubiera generado o pudiera destruirse, entraríamos en una contradicción: habría un tiempo antes de que el tiempo fuera generado o un tiempo después de que éste se acabe. Luego el tiempo tiene que ser eterno. Y el movimiento debe ser tan continuo (eterno) como el tiempo, porque el tiempo no es más que una determinación del movimiento. Ahora bien, solo hay un movimiento que puede ser eterno, el circular, una conclusión a la que ya había llegado en la *Física*: «Así pues, no hay ningún cambio que sea infinito ni

[10] *Metafísica* XII 6, 1071b 4-11.

continuo excepto el movimiento circular, y es suficiente con lo que se ha dicho.»[11] Pero para producir ese movimiento eterno, es necesario que exista algo, una substancia, un primer principio que lo cause. Y si esa substancia tiene que causar un movimiento eterno, es evidente que debe ser eterna a su vez. Además, para que este principio sea la causa última del movimiento, necesariamente deberá ser inmóvil, porque si fuera móvil necesitaría que alguna otra cosa lo moviera, lo que nos llevaría de nuevo a una sucesión infinita de causas. Asimismo, esta substancia eterna e inmóvil tiene que ser necesariamente acto puro, porque si hubiera en ella algo de potencialidad tendría la posibilidad de no mover, y entonces no existiría un movimiento eterno. Que esa substancia esté exenta de potencia significa que no tiene materia (es inmaterial), por tanto es una forma pura, estrictamente inteligible, o sea pensamiento, inteligencia pura. Pero siendo pensamiento no puede pensar en otra cosa que no sea perfecta, como Él, porque si no dejaría de ser perfecto. Es decir, el Dios aristotélico «es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento»[12], lo cual lo aleja de concepciones, como la cristiana, de un Dios-Providencia que piensa en nosotros.

Así pues, Aristóteles ha demostrado la existencia de un primer principio del movimiento, la causa suprema que andaba buscando. Esta substancia suprasensible es el primer motor, el llamado Motor Inmóvil, que a fin de cuentas es el Dios de Aristóteles, aunque esta afirmación, naturalmente, admite interpretaciones distintas (no en vano estamos hablando de Dios), sobre todo porque el mismo Aristóteles advierte que «conviene no pasar por alto la cuestión de si hay que poner solamente una substancia de este tipo, o más de una, y

11 *Física*, 265a 11.
12 *Metafísica* XII 9, 1074b 34.



Aristóteles concibió un Primer Motor del mundo, una causa suprema, «la cosa más excelsa; se piensa a sí mismo, y su pensamiento es pensamiento de pensamiento». En la imagen, detalle de *La Creación de Adán*, de Miguel Ángel.

cuántas»[13]. Y aunque el primero solo puede ser uno, hay que tener en cuenta que «la naturaleza de los astros es cierta substancia eterna, y lo que los mueve es eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a una substancia es necesariamente una substancia. Es, por consiguiente, evidente que habrá otras tantas substancias de naturaleza eterna e inmóviles por sí mismas y carentes de magnitud (...). Es evidente, desde luego, que son substancias, y que de ellas una es primera y otra segunda conforme a la disposición misma de las traslaciones de los

13 *Metafísica* XII 8, 1073a 15.

astros»[14]. Así pues, parece que Aristóteles acepta la posibilidad de múltiples motores inmóviles, que serían a su vez divinos. Pero lo que está claro es que primer motor solo puede haber uno, y ese va a ser en definitiva el Dios aristotélico.

Pero, ¿cómo mueve el Primer Motor Inmóvil? ¿Cómo es posible que ese *motor* mueva cosas, si él mismo es inmóvil? En el Primer Motor confluyen una causa eficiente y una causa final, o sea algo que actúa como agente externo de los cambios y un fin al que las cosas tienden. Es motor porque, como *causa* eficiente, es lo que impulsa la cadena causal que acaba moviendo todas las cosas del mundo, y en este caso es el primer motor porque está al final (o al principio) de la cadena de motores. Pero también es finalidad. Y la respuesta a la pregunta sobre cómo mueve está en su condición de causa final. El primer motor no causa el movimiento del mismo modo que lo haría una mano que mueve un objeto (y que para hacerlo, necesita primero moverse a sí misma). En realidad, el *primer motor inmóvil* mueve como un «objeto del deseo», como lo hace alguien o algo que, sin moverse, se erige en un modelo a quien todos quieren imitar. «Mueve en tanto que amado, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas»[15]. Así todas las cosas vivas se mueven por amor y admiración a Dios; esa es su causalidad final.

De esta manera la finalidad queda fijada como la causa suprema que mueve las cosas del mundo. Y así el mundo, desde el punto de vista aristotélico, es concebido como una realidad encaminada a un fin. Esta es la base del pensamiento teleológico (de *télos*, «finalidad»), según el cual *todo tiende a* un fin. Ese fin explica la existencia y el ser esencial de las cosas.

14 *Metafísica* XII 8, 1073a 35 – 1073b 1.
15 *Metafísica* XII 7, 1072b 3.

En conjunto, todo el pensamiento físico y metafísico aristotélico tiene un doble fundamento: el esencialismo y la teleología. Aristóteles llega a la conclusión de que si el mundo es como es, si las cosas se comportan como se comportan y si además podemos conocerlas, es porque en todo lo existente hay una finalidad. Y porque esa finalidad, junto al resto de causas del ser, está incluida en la esencia de todo lo que existe.

Filosofía práctica

> Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha afirmado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.
>
> *Ética a Nicómaco* 1094 a 1-3.

En los capítulos anteriores hemos pasado revista a las ciencias teóricas, aquellas que tienen como fin alcanzar certezas sobre la realidad sin ningún otro fin que el conocimiento por sí mismo. Aristóteles efectúa este viaje filosófico hacia la verdad en la *Física* y la *Metafísica*, con la siempre necesaria ayuda «instrumental» de la *Lógica*.

En ese periplo confiere los galones de categoría esencial a las substancias, es decir, los seres que componen el mundo. Y sitúa cada una de las dos clases de substancias sensibles que existen en un espacio determinado: los cuerpos celestes, que son incorruptibles, se hallan en el cielo, mientras que las substancias sometidas a generación y corrupción están en el mundo sublunar. Aún hay más: no todas las substancias son iguales, y entre todas las substancias sensibles corruptibles que se encuentran en el mundo sublunar, los

seres humanos ocupan el peldaño más alto en una supuesta escala de perfección del ser. Pues bien, es en este punto donde Aristóteles decide examinar a los hombres, y descubre que el estudio del ser humano pasa por el estudio de sus acciones, porque el alma intelectiva del hombre posee la capacidad de deliberar y tomar decisiones sobre cómo vivir de la mejor manera. Es decir, la filosofía aristotélica ha pasado al terreno de la ética y de la política.

Porque ¿qué significa «vivir de la mejor manera»? ¿Cómo puede el hombre conseguir este objetivo? Aristóteles busca respuestas a estas preguntas mediante su investigación *práctica*, asignando a las ciencias ética y política la tarea de estudiar la conducta (o el modo de *conducirse* por la vida) de los hombres. Y el conjunto de estas preguntas y respuestas configurarán la filosofía práctica aristotélica, una filosofía que, además de perseguir la verdad, pretende influir en la acción de los hombres.

Así que se trata nada más, y nada menos, que de entender qué acciones pueden permitir al hombre, en tanto que individuo y parte de una comunidad, «vivir de la mejor manera».

Una Política muy ética, y una Ética muy política

Para su investigación, Aristóteles parte de algunas concepciones característicamente griegas. Para empezar, si bien la expresión «el hombre es un animal político» (*zoon politikon*, en griego, lo cual a menudo también se traduce como «el hombre es un animal social») aparece en la *Política* de Aristóteles, la idea de que el hombre tiene una dimensión social básica era compartida por los filósofos griegos en general, incluido Platón. Esta afirmación implica que el hombre tiene la necesidad *esencial* de vivir en comunidad. No puede ser de otra manera, porque esta fortuna, o condena, está en su



Para Aristóteles, el hombre solo podrá desarrollarse como ser humano si está integrado en una comunidad, en su polis. En la imagen, restos del Ágora de Atenas.

condición humana, y fuera de la comunidad o Estado el individuo no podría desarrollar una vida plenamente humana, de modo que solo podría ser una bestia o un dios. (En este punto es necesario recordar al lector que cuando Aristóteles habla de Estado se está refiriendo a las pequeñas ciudades estado griegas, las polis, organismos de escala humana, y no al *Estado* tal como lo entendemos en la actualidad, ese enorme monstruo gobernado por los mercados bursátiles y otras entidades abstractas.)

El Estado se concibe, pues, como un organismo, es decir, como una entidad formada por órganos que realizan funciones específicas. De esta concepción se desprende que es el organismo el que da sentido a los órganos, y no a la inversa. Si la razón de ser de unas manos o de un corazón es, de forma análoga, su pertenencia al cuerpo, la pertenencia a la comunidad es lo que da sentido a los hombres. Aris-

tóteles considera superior el Estado, por encima de los ciudadanos, de ahí que el bien de este sea a su vez más importante y noble que el bien particular de cada individuo. Según Aristóteles, cada hombre es como una rama del gran árbol que es la polis y, por analogía, la ética individual, de cada hombre particular, será una rama más del gran árbol de la ética de la comunidad.

Así pues, la ciencia práctica suprema será la política, como área del conocimiento que tiene por objeto el bien de la polis. La ética, en cambio, se ocupará del bien del hombre como individuo, sin perder de vista su condición de ser social. Es decir, para Aristóteles hay (o debería haber) mucha ética en la política y mucha política en la ética. Estos ámbitos no son compartimentos estancos, sino vasos comunicantes.

Otro de los conceptos idiosincrásicos de la tradición griega que trata Aristóteles es la existencia del alma. Aunque no todos los filósofos de la antigua Grecia comparten la misma visión del alma, sí hay algunos aspectos coincidentes, sobre todo la creencia en un alma (principio vital) que *anima* a los seres vivos (de ahí que sean seres *animados*), y la concepción de una clase superior de alma presente en los humanos, considerada como un principio de racionalidad. Asimismo, el hecho de concebir el alma como algún tipo de asociación o conglomerado de tres partes parece ser un lugar común entre los pensadores griegos. Un alma tripartita está presente, sin ir más lejos, en la doctrina de Platón, cuando habla de las partes concupiscible, irascible y racional del alma humana, responsables, respectivamente, de las necesidades y los deseos del cuerpo, de los afectos y las pasiones, y del conocimiento de las ideas o Formas y la voluntad racional. Platón llega a plantear una analogía alma-Estado, y establece una argumentada correspondencia entre las partes del alma y las clases sociales. Aristóteles, por su parte, desestima la teoría platónica del alma



Esta ilustración muestra a Aristóteles ofreciendo sus enseñanzas a Alejandro Magno. El Estagirita considera que el pensamiento es la actividad suprema para el ser humano.

y aborda esta cuestión desde su concepción de esencia diferenciadora entre las substancias vivientes y las inertes.

La teoría aristotélica de la substancia lleva a concebir al ser humano como un compuesto indisoluble de materia y forma: el alma está siempre vinculada a un cuerpo viviente, es inseparable de él. Si para Platón las almas son eternas (existen antes y después de estar asociadas a un cuerpo vivo), para Aristóteles, en cambio, el alma solo tiene sentido si está unida a un cuerpo, por lo que cuando éste muere, también desaparece el alma que tiene asociada. Además, Aristóteles concibe tres tipos distintos de alma en función de las capacidades que otorgan al ser vivo. De esta manera, las plantas poseen un alma vegetativa, que las capacita para las funciones vitales más básicas, es decir: nutrición, crecimiento y reproducción; los animales, un alma sensitiva, que además de contener las funciones del alma vegetativa, los dota de la capacidad para percibir, sentir, desear y desplazarse; y, finalmente, los hombres tienen un alma intelectiva o racional, que además de habilitarlos para todas las funciones anteriores, les ofrece la posibilidad de razonar, deliberar, tomar decisiones racionales y, en definitiva, tener actividad intelectual.

> La razón de que el hombre sea un animal social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. Todo en la naturaleza tiene su objetivo. Solo el hombre, entre los animales, posee el don de la palabra. La voz sirve para indicar el dolor y el placer; por eso la tienen también otros animales que por su naturaleza han llegado a percibir sensaciones de dolor y de placer y a poder comunicarse esas sensaciones unos a otros. En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, y todas las apreciaciones similares. La participación comunitaria en esas apreciaciones es la base de la familia y del Estado.[16]

Esta concepción, en esencia, convierte a los hombres en seres diferentes y, de hecho, superiores al resto de los seres vivos. La actividad racional se postula, por tanto, como actividad superior en la esfera de las substancias sensibles corruptibles, en la que se encuentran los seres humanos. Eso es lo que les (nos) hace ocupar el escalafón superior en la escala de perfección ontológica de estas substancias corruptibles. Y es lo que les (nos) hace merecedores de una especial atención por parte de Aristóteles.

Por eso dedicará parte de su investigación a esas substancias tan especiales que son los hombres. Y dentro de esa investigación sobre el hombre y su organización en comunidades, la parte que corresponde a la ética ha marcado la historia del pensamiento posterior. Todas las éticas que se basan en cultivar los buenos hábitos, las que hablan de virtudes, las que se refieren a la vida como algo encaminado a un fin,

[16] La *Política* I, 2.

las que privilegian la moderación del término medio frente a los extremos, así como buena parte de las éticas profesionales (que ponen énfasis en la función, la finalidad y la forma de llevar a cabo una profesión) están en deuda con el pensamiento aristotélico.

De las tres obras éticas que se le atribuyen, *Ética a Eudemo*, *Magna moralia* y *Ética a Nicómaco*, aún hoy se discute la autoría de las dos primeras. Pocas dudas hay de que sea el autor de la tercera. En todo caso, la *Ética a Nicómaco* es, de las tres, la obra más madura y la que ha predominado como fuente para analizar la filosofía moral aristotélica.

Todo tiene un fin

Cualquier investigación precisa de un punto de partida, una base sobre la que empezar a construir una teoría. Y en el caso de Aristóteles el punto de partida para llegar a conocer qué es el bien para el hombre es la teleología. En su famoso planteamiento teleológico, del que ya hemos hablado con relación a la metafísica, los humanos no realizan ninguna acción ni toman ninguna decisión sin que estas tengan una finalidad (lo cual no implica, sin embargo, que sean siempre conscientes de ello). Aristóteles identifica esta finalidad con el bien que persigue toda actividad, acción o elección, como defiende ya desde la primera frase de la *Ética a Nicómaco*:[17]

> Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha afirmado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.

[17] *Ética a Nicómaco* 1094 a 1-3.

Intentar explicar en qué consiste ese bien y cómo se consigue se va a convertir en el objetivo de la ética del filósofo. Y para alcanzarlo se mantendrá fiel a su método de investigación, que consiste en observar el mundo y obtener conclusiones racionales a partir de los datos empíricos obtenidos de la experiencia. En este caso, se centrará en la observación de los hombres: prestará atención a sus conductas y escuchará qué tienen que decir todos ellos sobre lo que está bien y lo que no lo está. Eso sí, advierte de antemano que no podrá responder a la pregunta sobre qué es el bien igual que respondería a un problema matemático, puesto que las acciones humanas no pueden valorarse con la misma exactitud. Cada ámbito de investigación requiere una metodología específica y admite unas aspiraciones distintas.

Antes de dar el primer paso, Aristóteles desecha taxativamente la idea abstracta platónica de «Bien en sí», la creencia de que existe un modelo ideal al que se parecen (o del que «participan») todas las cosas «buenas». Desde un punto de vista realista como el de Aristóteles, el «Bien en sí» supone una abstracción inadmisible. El bien tiene que estar en las cosas reales mismas y no en un supuesto «mundo de las ideas» como el que propone Platón. Una acción o una cosa no es buena en sí misma, sin contexto alguno, sino en tanto que conduce al bien del hombre.

La felicidad, el fin último

Una vez establecido el planteamiento teleológico como punto de partida, y después de concretar su objetivo (determinar qué es lo bueno –lo mejor– para el hombre), Aristóteles se pone manos a la obra. De entrada percibe que no existe un solo tipo de bien, sino que existen

bienes de diferentes clases, que se corresponden con las diferentes artes o ciencias. Por ejemplo, podríamos decir que el arte de la enseñanza procura conseguir la educación de los otros, y el arte de la conducción, un viaje seguro. Así, toda acción tendrá como objetivo una finalidad o bien concreto, que es el bien que queremos alcanzar al realizar la acción.

Sin embargo esta finalidad puede que no sea un fin en sí misma, sino solamente un medio para obtener otro objetivo. Es decir, hay bienes que se desean por ellos mismos, como fin último, y bienes que se persiguen solo porque sirven para obtener otros bienes. Por ejemplo, alguien puede aceptar un puesto de trabajo que no le gusta, no por el puesto en sí, sino para ganar dinero. A su vez, el dinero que obtiene de su trabajo tampoco es un fin en sí mismo, pues desea conseguirlo para adquirir otros bienes (al menos esto sería lo normal, aunque también existe gente que acumula dinero porque sí); el dinero no es sino un medio para alcanzar otros fines.

Vayamos más allá. Supongamos que alguien desea el dinero para comprarse una casa o un coche. Pues bien, la casa y el coche tampoco son fines en sí mismos, ya que la gente los quiere para poder vivir resguardados bajo un techo y para desplazarse, respectivamente. Y la gente quiere resguardarse bajo un techo y quiere trasladarse rápidamente para... Y así tenemos una sucesión de fines y medios. Pero esta sucesión no puede extenderse hasta el infinito, entre otras cosas porque entonces el concepto mismo de fin no tendría sentido. ¿Cuál es el fin último?

Aristóteles afirma que el bien final hacia el que convergen todas las acciones de los hombres, la finalidad última, es el bien supremo. Pero eso es solo una etiqueta, una denominación sin contenido claro; ¿en qué consiste concretamente el bien supremo? Aquí Aristóteles acepta lo que parece ser la opinión general: ese bien supremo

es la *eudaimonia*, que se traduce con frecuencia como «felicidad», aunque en un sentido diferente al que se le suele dar actualmente al término. No se trata de cualquier felicidad, sino de una «plenitud», una felicidad auténtica que es el éxito o un valor supremo en su vida. Así, lo que espera al final de todas esas sucesiones de fines, por largas que sean, es la búsqueda de esa felicidad. Lo que persigue todo el mundo, por muchas vueltas que le dé, es esa vida de plenitud, ese crecimiento como seres humanos. Como vemos, la *eudaimonia* no es exactamente la felicidad tal como la entendemos hoy (un campeón mundial de ajedrez puede considerarse feliz en su vida, pero no haber alcanzado *eudaimonia*), aunque sí guarda con ella una relación indirecta.

Hasta aquí Aristóteles ha presentado dos afirmaciones decisivas: en primer lugar, que nuestras acciones no responden al azar, sino que tienen una finalidad; y en segundo lugar, que la felicidad, sea lo que sea, es esa finalidad que persiguen nuestras acciones. Así que podemos inferir una tercera idea básica: esa felicidad o vida plena depende en cierto modo de nosotros, de nuestra conducta, y no de algo o alguien externo.

En este punto comienza lo peliagudo, con una de aquellas preguntas que uno se hace cuando empieza a adentrarse en el mundo de la filosofía: ¿cómo se alcanza la felicidad? De momento podemos coincidir con nuestro filósofo en que la felicidad es «el bien supremo entre todos los que pueden realizarse». De hecho, «tanto el vulgo como los cultos piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz». El problema es que «el vulgo y los cultos» no responden lo mismo si se les pregunta en qué consiste la felicidad. De hecho, incluso una misma persona puede dar respuestas distintas en diferentes momentos de su vida. ¿Cómo va a salvar Aristóteles este escollo? Pues de nuevo con la explicación teleológica.

Como ya hemos dicho, la postura teleológica presupone que las cosas tienen una finalidad, que, como hemos visto anteriormente, se puede relacionar con algo así como la función más propia de la cosa. Por ejemplo: la finalidad de un abrelatas es abrir latas; esa es su función. Así, el bien asociado al abrelatas es abrir latas. Y por eso, si un abrelatas efectivamente abre latas, diremos que es un buen abrelatas, y si no abre latas (o las abre mal) diremos que es un mal abrelatas. Si un abrelatas tuviera alma y pudiera ser feliz, lo sería abriendo latas, porque esa es su función, eso es lo que se supone que da sentido a su existencia. En la saga de animación *Toy Story*, los juguetes del niño Andy cobran vida cuando ningún humano los mira. Las tres películas de la saga cuentan las peripecias de esos juguetes, pero detrás de todo lo que hacen siempre late la misma idea: a fin de cuentas, lo que más desean Buzz, Woody y el resto de los juguetes es que su dueño, Andy, disfrute jugando con ellos. Esa es su función, esa y no otra es la finalidad que constituye la esencia de un juguete y que da sentido a su existencia. Al igual que hablábamos del abrelatas, si un juguete tuviera alma y pudiera ser feliz, como lo pueden ser los juguetes animados en la ficción de *Toy Story*, lo sería al posibilitar los juegos de alguien. Podemos repetir el ejemplo para el objeto que queramos, el esquema es siempre el mismo: si el objeto X realiza correctamente su función, es decir, si cumple con su finalidad, entonces ese X es un buen X: ya sea un pelapatatas, un bolígrafo o un libro. Así pues, ya tenemos un método para saber si un objeto es «bueno» o no lo es.

El siguiente paso es aplicar ese método al «objeto» que nos interesa; en este caso, al hombre. ¿Cómo podemos saber qué es «el bien para el hombre»? Pues está claro: en primer lugar cabe averiguar cuál es la finalidad del hombre. De esta manera sabremos qué es lo que tiene que hacer un hombre para alcanzar el bien, lo cual viene a significar lo mismo que «ser feliz».

La felicidad como actividad del alma de acuerdo con la razón

El bien supremo del hombre tiene que ser algo inherente y característico del ser humano, como lo era en el caso del abrelatas. Algo que podamos considerar que es su función más propia, que dé sentido a su existencia, algo que le diferencie no solo de los objetos sino del resto de los seres vivos. Por otro lado, estamos buscando un fin último, así que podemos descartar todo aquello que sirva como medio para obtener otras cosas. Y seguro que, si recuerda la concepción aristotélica del alma humana, ya sabrán dónde se encuentra este fin último: en la dimensión racional del hombre.

¿Significa esto que, según Aristóteles, la auténtica felicidad del hombre consiste en ser racional o en pensar? No exactamente. Para Aristóteles existe una relación directa entre cómo entendemos la felicidad y el estilo de vida que llevamos. Así, la mayoría de las personas que buscan satisfacer sus caprichos y antojos creen que la felicidad reside en el placer, algo que en realidad les acerca bastante a las bestias, por muy rudo que suene. Otros, que poseen un espíritu un poco más elevado y llevan lo que Aristóteles llama una «vida política» (que no tiene por qué ser la vida que hoy llevan nuestros políticos, lo cual, en algunos casos, también los acercaría a las bestias, de rapiña concretamente), creen en cambio que la felicidad se encuentra en los honores y el reconocimiento público. Pero tampoco parece que sea eso lo que andamos buscando a fin de cuentas, porque se trata de unos bienes exteriores, que dependen más de quien los da que de quien los recibe. Además, quienes persiguen los honores y el reconocimiento no lo hacen como un fin en sí mismo, sino para demostrar(se) lo «buenas personas» que son. Es decir, es un bien o arte subordinado a otro bien o arte. Así que otra opción descartada.

Tampoco una vida dedicada a amasar fortuna parece ser algo que podamos identificar con la *eudaimonia*, porque es más que evidente que en ningún caso las riquezas pueden ser consideradas un fin último, algo que es perseguido por sí mismo.

En este punto, Aristóteles se acercará a una postura que ya mantuvieron Sócrates y Platón, y que defiende que la función característica del hombre está vinculada a su alma, aunque solo sea porque el hombre es más su alma que otra cosa, y que ese vínculo se concreta en la parte racional o intelectiva de la misma. Así, también nuestro filósofo concibe que los bienes principales no son ni los externos (honores, riquezas) ni los del cuerpo (placeres), sino los propios del alma, y en particular los del alma racional. En eso coincide con Platón (su maestro) y con Sócrates (el maestro de su maestro). En lo que no acaba de estar de acuerdo Aristóteles es en que los bienes materiales sean la cárcel del alma. Defiende la necesidad de gozar de cierto grado de bienestar material, ya que es necesario tener cubiertas las necesidades mínimas, al menos, para poder dedicarse a lo que Sócrates llamó el «cuidado del alma». El dinero, como suele decirse, no da la felicidad, pero su carencia puede comprometerla seriamente. Por otro lado, tampoco le parece necesario desterrar el placer para poder alcanzar o llevar una «vida buena». Al contrario, aunque no sea la finalidad que persigue una forma de vida auténticamente humana, sentir placer parece ser una consecuencia casi inevitable de la *eudaimonia*. Se mire como se mire, además de ser muy racional, Aristóteles era muy razonable.

¿Qué clase de vida puede conducir al ser humano a lo que Aristóteles considera el auténtico fin de los hombres? El cerco se va estrechando en torno a la única característica genuina de los hombres: la actividad racional del alma humana.

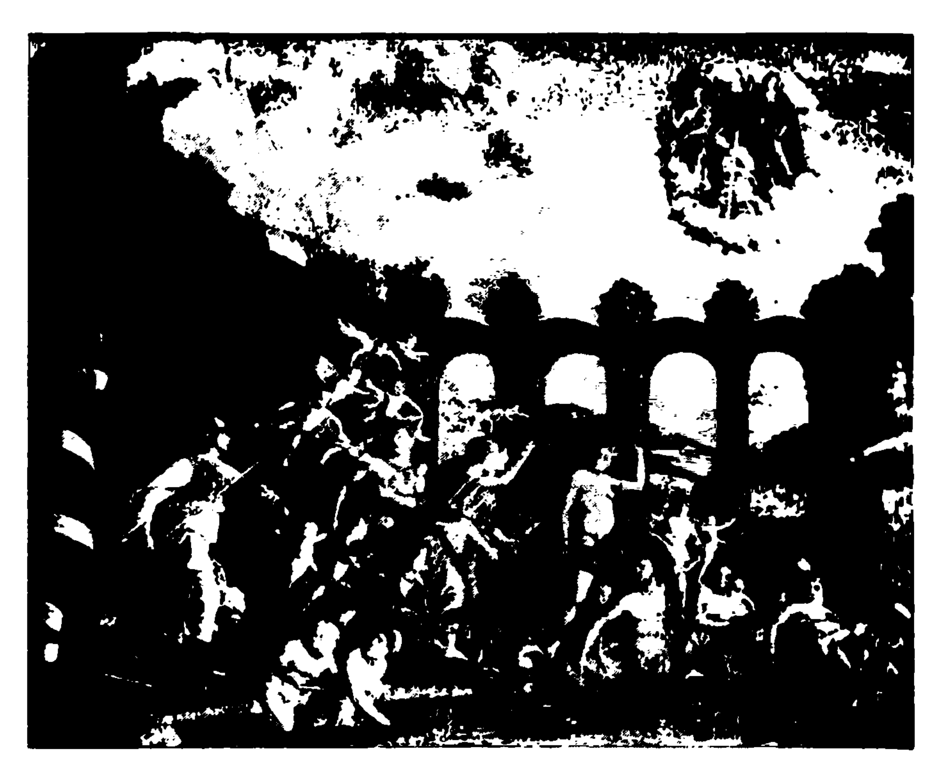
La virtud

Esta respuesta nos lleva a hablar de una noción fundamental en la ética de Aristóteles, la virtud. El concepto de «virtud» proviene de una traducción un poco limitada de la palabra griega *areté*. Si en nuestro tiempo puede llegar a tener incluso ciertas connotaciones religiosas, el concepto de *areté* vendría a ser algo así como la excelencia en el cumplimiento o la realización perfecta del propósito de algo o alguien, e incluye tanto las virtudes morales como las intelectuales. Si un abrelatas es «virtuoso», lo es porque tiene la virtud de abrir latas de un modo excelente.

Ahora bien, en el caso de los hombres, la definición de virtud resulta algo más compleja, porque los objetivos de las personas no son tan

¿Qué es la virtud?

Aristóteles supera la pregunta que se formulaban Sócrates y Platón cuando indagaban en la definición del Bien. Afirma que este no existe como tal, ni en la realidad ni en el mundo de las ideas, sino que es una cualidad vinculada a la acción. En la *Ética a Eudemo*, lo expone así: «El venerable Sócrates creía que el fin es conocer la virtud y para ello solía preguntar: ¿cuál es la esencia de la justicia y de las demás virtudes? Esta pregunta solo tiene sentido si la virtud puede cifrarse en un saber teórico o técnico. En efecto: aprendemos la aritmética o el arte de la construcción, y ya somos buenos matemáticos o arquitectos [...]. Pero el caso de la virtud moral es muy distinto. Aquí lo importante no es saber en qué consiste la justicia y demás virtudes, sino cómo surgen las virtudes». Esa es la cuestión. El estudio de cómo surge la virtud moral (o cómo surge su contrario) le llevaría a conocer la virtud o el vicio asociado a una acción concreta.



El triunfo de las Virtudes (también conocido como *Atenea expulsando a los Vicios del jardín de la Virtud*) es obra del renacentista Andrea Mantegna. En el ángulo superior derecho, desde una nube, la Justicia, la Fortaleza y la Templanza (tres de las virtudes de mayor importancia para Aristóteles) observan cómo la Lujuria, el Ocio, la Inercia, la Avaricia y la Ingratitud, que llevan en brazos a la Ignorancia, huyen espantados.

simples como los de un abrelatas (de ahí que haya quien no se sienta halagado si le califican tan solo de «eficiente» o «eficaz»). Las virtudes de los hombres son diversas, como diversas son sus actividades, pero Aristóteles considera que, en general, todas son el medio para alcanzar, por un camino más o menos largo, la *eudaimonia*.

Actuar de acuerdo con la virtud no consiste en mantener una conducta determinada en un momento específico, sino en comportarse virtuosamente de forma habitual. Y esta es otra aportación de Aristóteles: la del hábito. Para ser virtuoso no basta con tener el conoci-

miento de «lo virtuoso», como afirmaban Platón y Sócrates, sino que también se debe llevar a la práctica. Cultivar las virtudes requiere un entrenamiento, un aprendizaje, una costumbre. Se llega a ser virtuoso practicando la virtud. No somos justos por naturaleza, sino que alcanzamos la virtud de la justicia (en este caso, una virtud moral) cuando actuamos de manera justa una y otra vez, hasta que esa forma de actuar se convierte en un hábito, es decir, en una «disposición habitual de nuestra voluntad», que llega a integrarse prácticamente como una segunda naturaleza en nuestra manera de ser.

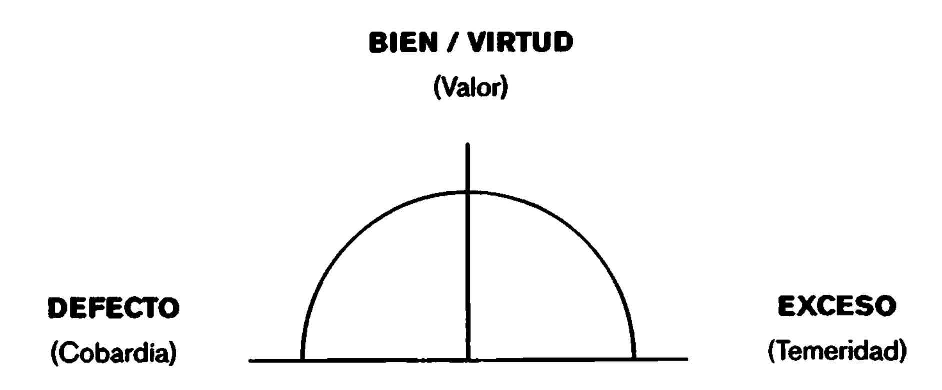
Pero, como es notorio, los hábitos no son siempre buenos, también los hay malos. Y si a los buenos hábitos Aristóteles los llama «virtudes», a los malos hábitos los etiqueta de «vicios». Ahora bien, ¿en qué se diferencian un vicio de una virtud? ¿Y cómo podemos saber si el hábito que estamos adquiriendo es bueno o malo?

El justo medio entre dos extremos

Como hemos visto, en nuestro camino para alcanzar la auténtica felicidad la virtud debe estar vinculada a una actividad del alma. Sabemos que, según Aristóteles, el alma humana desarrolla tres funciones: dos irracionales, la vegetativa y la sensitiva, y la tercera racional. Así las cosas, ¿con cuál de ellas deberá relacionarse la virtud? Pues bien, parece que podemos descartar la función vegetativa, porque también la desarrollan las plantas y nada tiene que ver con la razón. En cambio, aunque compartida con los animales y de por sí irracional, la función sensitiva sí parece dejar espacio para la razón, en concreto para las de virtudes dedicadas a dominar los impulsos determinados por nuestra naturaleza «animal». A este tipo de virtudes, las que nos ayudan a dominar los impulsos animales,

Aristóteles las llamará «éticas». Finalmente, está claro que el alma racional debe tener sus propias virtudes, las intelectivas, que son las que nuestro filósofo denomina «virtudes dianoéticas».

Para determinar en qué consisten las virtudes éticas, Aristóteles vuelve a recurrir a la experiencia y observa a los hombres considerados virtuosos: «¿Qué haría normalmente un hombre virtuoso en una situación como esta?». Lo que observa es que lo que consideramos una virtud acostumbra a ser un término medio, el justo medio entre dos extremos, uno por exceso y otro por defecto, ambos considerados vicios. Por ejemplo, en una situación de peligro, el hombre virtuoso actuaría con valentía. Esta es una virtud, mientras que la cobardía (su defecto), o la temeridad (su exceso), son vicios. Además, un hombre valiente no actúa con valentía solo en ciertas ocasiones, lo hace de forma habitual, siempre que se le presenta la ocasión, de lo contrario no podríamos afirmar que es valiente. Así, las virtudes éticas se refieren a una manera habitual de actuar frente a determinadas situaciones. Y podríamos decir que nuestra manera habitual de actuar, en el fondo, es nuestra manera de ser.



La virtud ética aristotélica excluye el exceso y el defecto, considerados vicios, y se alcanza en el punto medio entre ambos.

No se trata de un cálculo aritmético, sino más bien de algo conceptual. Asimismo, ese justo medio es en realidad algo relativo, que depende de cada uno. Por ejemplo, si hablamos de comer, la virtud estará en hacerlo con moderación. Pero la moderación no es ingerir una cantidad determinada y exacta de comida, no puede serlo, porque la cantidad de comida que se puede considerar moderada no será la misma para un deportista de 2 metros de altura y 110 kilos de peso que para un oficinista que mida 1,70 y pese 65 kilos.

Y para evitar malentendidos, la virtud no consiste en no tener impulsos, sino en dominarlos gracias a la razón. Así, la virtud de la valentía no tiene que ver con sentir o no sentir miedo, el miedo es algo inevitable, no depende de nosotros; ser valiente consiste en conseguir dominarlo. La virtud se debe vincular con aquello que está sometido a nuestra voluntad, es decir, a nuestra capacidad para decidir.

Mediante la deliberación racional, cada uno tiene que encontrar y decidir el punto medio al que debe ajustar su comportamiento en cada situación que se le presente. La valentía, de la que ya hemos hablado, es un clásico ejemplo de virtud ética. Pero hay muchos otros ejemplos asociados a hábitos frente a los diferentes tipos de impulsos a los que están sometidos los hombres. Así, la virtud de la templanza o la moderación, es decir, la capacidad de actuar correctamente frente a determinados placeres, es el justo medio entre los vicios de la intemperancia, el desenfreno y el libertinaje. Respecto al dar dinero, al término medio podríamos llamarlo generosidad, y a los extremos, derroche por un lado y tacañería por el otro. En relación con recibir honores, la magnanimidad es lo que estaría en medio del exceso de la vanidad y el defecto de la pusilanimidad. Y así podríamos ir siguiendo.

Algunas veces la virtud estará más cerca del defecto que del exceso, o al revés: ya se ha indicado que el justo medio aristotélico no

es un punto geométrico exacto. Dependerá de las circunstancias que valoremos más o menos como virtud una actitud que en otro contexto habríamos tachado de temeraria. Además, no siempre resulta fácil identificar el punto medio virtuoso entre dos extremos viciosos, puesto que en muchos casos ni siquiera tenemos un nombre concreto para designar alguno de esos tres elementos (la virtud y los dos vicios), aunque eso no quiere decir que no existan.

Para Aristóteles la más importante de las virtudes éticas es la justicia, a la que dedica todo el Libro V de la *Ética a Nicómaco*. Sobre la justicia afirma que puede ser entendida en más de un sentido. Uno de ellos es la justicia como respeto a la ley; y como la ley («si está bien establecida») manda hacer lo propio de las virtudes y prohíbe la maldad, muchas veces parece que «en la justicia están incluidas todas las virtudes». De todos modos, el análisis más profundo de Aristóteles no se centra en la justicia como cumplimiento de la ley, sino en la justicia como lo equitativo, es decir, la manera moralmente correcta de repartir bienes, ventajas y ganancias. En ese sentido, a la virtud de la justicia solo le corresponde un vicio, la injusticia. Aun así, la justicia consiste en un justo medio, el que hay entre cometer la injusticia y padecerla, y puede ser distributiva (la que indica cómo deben intercambiarse o repartirse los bienes) o correctiva (cómo deben corregirse las injusticias).

La vida contemplativa como medio para la «felicidad suprema»

¿Y qué podemos decir de las virtudes dianoéticas? Pues, para empezar, que están por encima de las virtudes éticas en importancia y nobleza, algo lógico teniendo en cuenta que son las propias del alma racional.

Esta tiene dos funciones: la *razón práctica*, que se encarga de conocer el mundo en su sentido más particular, cambiante y contingente, incluyendo todo lo relacionado con los hombres; y la *razón teorética*, la encargada de conocer las verdades necesarias e inmutables, es decir, los principios últimos.

A cada una de estas dos funciones de la razón le corresponde una virtud. Así, la prudencia, que es la traducción más habitual de la palabra griega *phronesis*, es la virtud característica de la razón práctica; y la *sophia*, es decir, la sabiduría, es la propia de la razón teorética. La primera consiste en saber deliberar correctamente sobre lo que es bueno y malo para el hombre, de manera que este pueda hallar los medios idóneos para alcanzar sus verdaderos fines. Según Aristóteles, la combinación de prudencia y virtudes éticas es lo que nos permite dirigir correctamente nuestra vida.

ALMA RACIONAL
- Razón práctica – Virtud: prudencia – «Felicidad humana»
- Razón teorética – Virtud: sabiduría – «Felicidad perfecta-divina»

Por otro lado, la sabiduría es la virtud más elevada y consiste en la comprensión de los primeros principios, ya sea de forma intuitiva mediante el intelecto, ya sea a través del razonamiento discursivo. Para Aristóteles, esta es la virtud que puede conducirnos a la felicidad perfecta. Si lo más elevado en el hombre es el intelecto, entonces la máxima realización del hombre, y por tanto, la felicidad perfecta, consistirá en la actividad del intelecto conforme a la virtud asociada a él.

Y esta actividad se corresponde con la vida contemplativa. Si bien es cierto que las virtudes éticas nos proporcionan una «felicidad humana», la vida contemplativa nos lleva a una felicidad perfecta, de la que Aristóteles afirma que nos pone en contacto con lo divino.

Y así es como Aristóteles cierra el círculo: si había empezado la *Metafísica* diciéndonos que «todos los hombres por naturaleza desean conocer», en su estudio sobre la vida buena de los hombres concluye que precisamente la mejor de las vidas posibles es la dedicada a eso, a conocer; es decir, una vida de acuerdo con la virtud de la *sophia*. O dicho de otro modo: una vida contemplativa, que a fin de cuentas corresponde a la vida filosófica.

Todo el recorrido de Aristóteles en su investigación ética, todas las preguntas que se ha ido haciendo y las respuestas que ha ido hallando, nos han conducido a la vida contemplativa. Pero que nadie piense que es fácil alcanzarla. El trayecto que hay que recorrer hasta llegar a comprender las causas supremas o los primeros principios no es precisamente un camino de rosas, ni coser y cantar, porque nadie los sirve en bandeja de plata.

A modo de conclusión

Si nos acercamos a la ética aristotélica buscando algún tipo de código normativo claro, o un método mediante el cual saber qué es lo que está bien y qué es lo que está mal, qué es lo que debemos hacer y qué es lo que no debemos hacer, saldremos defraudados. No se trata de un breviario de casuística. Aristóteles no se preocupa por indicarnos con claridad en qué consiste nuestra obligación moral. Aun así, hay que recordar que la ética aristotélica es una ética de la virtud. El filósofo busca qué es el bien y lo bueno, no como un bien trascendente, sino

como un bien inmanente, es decir, que está en las cosas mismas, en este caso en los hombres.

Lo bueno es lo bueno para el hombre. Por eso se determina en la experiencia, y el filósofo debe tratarla prácticamente como única fuente de información a partir de la cual efectuar sus deducciones. No es que esto sea una novedad en Aristóteles, pero en este ámbito los datos de la experiencia están determinados por las opiniones de los hombres de su tiempo. Y según esas opiniones y la suya propia, lo bueno para el hombre es la *eudaimonia*, que hemos traducido como «felicidad». Ese es el fin último que todos los seres racionales perseguimos, el que está inscrito en nuestra naturaleza. En el fondo, esa será nuestra única obligación moral: la de llegar a realizar eso que nos es más propio. ¿Cómo? Llevando una vida dedicada precisamente a comprender qué es la auténtica felicidad del hombre y adquiriendo el hábito de guiar nuestras acciones por el camino que nos acerque a ella. Este no es otro que el recto camino de la virtud. Y es que, en definitiva, para Aristóteles hacer el bien y ser feliz son una misma cosa.

La realidad son las cosas

Hemos visto el análisis que hace Aristóteles de la realidad en general y el hombre en particular. Recapitulemos. A raíz del natural deseo humano de saber, un deseo que surge del asombro ante el ser, Aristóteles observa la realidad que le rodea, la clasifica y la estudia científicamente. Para él, la realidad está hecha de substancias y solo las substancias son realidad. La estructura de cada substancia, compuesta de materia y forma, es lo que hace que sea lo que es: un cuchillo, un árbol, un hombre. Conocer la realidad es conocer las substancias, y conocer las substancias es asimilar intelectivamente sus formas. Pero las substancias no solamente son lo que son, también pueden cambiar y llegar a ser otras cosas. Desde el punto de vista del cambio, desde una perspectiva dinámica, la estructura de las substancias se compone de potencia y de acto. Las substancias son en acto aquello que su forma les hace ser en cada momento, y son en potencia todo aquello que su materia les permite llegar a ser.

Este modo de ver el mundo incluye por supuesto a los hombres, que obviamente también son substancias. Aristóteles identifica la forma de los hombres con el alma. Un alma que tiene tres funciones: vegetativa (función que comparte con todos los seres vivos, incluidas

La cultura árabe transmitió y conservó buena parte de la obra aristotélica. En la imagen, un antiguo retrato islámico de Aristóteles y Alejandro Magno.



las plantas), sensitiva (que comparte con los animales) e intelectiva (la función verdaderamente humana, la racional). Esta antropología, junto con una visión teleológica del mundo, según la cual todo tiende a un fin, tiene consecuencias para la ética y la política.

Aristóteles identifica el bien de cada cosa con la realización más perfecta de su finalidad intrínseca, es decir con llegar a ser aquello que da sentido a su existencia de la manera más perfecta posible. En este punto, el Estagirita descubre que todo el mundo coincide en que el máximo bien para el hombre es la felicidad auténtica. Así pues, en el

caso del hombre su fin más esencial, esa felicidad auténtica, está asociado a su alma intelectiva. De tal manera que el tipo de vida que, según la ética aristotélica, más nos acerca a nuestro verdadero fin como hombres, la que nos encamina a la felicidad perfecta, es la vida contemplativa, que consiste en aquella vida dedicada al verdadero saber, el conocimiento de los principios últimos, las causas de todo lo que es. Un tipo de vida feliz que nos acerca a la divinidad. Desde luego, la felicidad perfecta es un objetivo muy ambicioso y Aristóteles no pretende condenarnos a una dicotomía entre felicidad perfecta e infelicidad. Por eso nos ofrece también la posibilidad de una felicidad a escala humana: aquella que se obtiene mediante la virtud, que define como una actividad conforme al justo medio entre dos extremos viciosos.

Platónicos y aristotélicos

Como se decía en la introducción, Platón y Aristóteles han influido en el pensamiento occidental en sentidos distintos. Ambos abrieron hace veinticuatro siglos sendas filosóficas a partir de la indagación en la naturaleza esencial del ser, pero estos caminos, prolongados por los seres racionales reflexivos que les han sucedido, no se han cruzado a lo largo de los siglos. Antonio Machado fue aristotélico cuando escribió: «Caminante no hay camino, se hace camino al andar». Si alguien dijera ahora que Platón y Aristóteles fueron los arquetipos de todos los pensadores posteriores que han transitado por los respectivos caminos, sería un platónico recalcitrante.

No debemos figurarnos que ambos partieron del kilómetro cero de la filosofía. Antes de ellos filosofó Sócrates, el maestro de Platón, que no dejó un legado escrito (en realidad, solo conocemos sus opiniones por lo que el discípulo pone en su boca, y no sabemos hasta

qué punto es Sócrates, o bien Platón ejerciendo como ventrílocuo, quien se expresa en los admirables diálogos platónicos). Y antes de Sócrates filosofaron los pensadores llamados presocráticos, de los cuales solo conservamos fragmentos de textos, a partir de los cuales se ha podido reconstruir parte de su pensamiento. Pero Platón y Aristóteles fueron los primeros en dejar por escrito una reflexión sobre la mayoría de temas que han ido configurando lo que hoy llamamos «filosofía». Esta reflexión es lo suficientemente completa para que la mayoría los reconozca a ambos como los dos primeros «grandes filósofos».

Cuando uno es el primero en abrir un camino, es probable que no llegue muy lejos o que cometa algún error, pero sin duda marcará la dirección de los que vengan detrás. De su acierto y su error depende que los seguidores se descarríen y extravíen o bien extiendan el camino hacia un horizonte más lejano, o en direcciones algo distintas. También aparecerá quien se niegue a avanzar por caminos trillados, pero siempre será consciente de abandonar voluntariamente el camino ya abierto.

Platón y Aristóteles, maestro y discípulo sentaron las bases racionales de dos vías por las que en lo sucesivo avanzaría el pensamiento occidental en su manera de enfrentarse al asombro ante el mundo: la vía idealista y la vía realista. Para Platón el mundo que vemos se acomoda a unos arquetipos abstractos, unos ideales objetivamente existentes que componen una realidad más verdadera que la percibida con los sentidos, y a la que solo podemos acceder a través de la razón. Para Aristóteles, en cambio, la verdadera realidad son los individuos que hay en un mundo sensible al que accedemos a través de los sentidos, casi como meros espectadores inteligentes, capaces, eso sí, de asimilar, de abstraer las esencias de unas cosas que están ahí para ser percibidas.

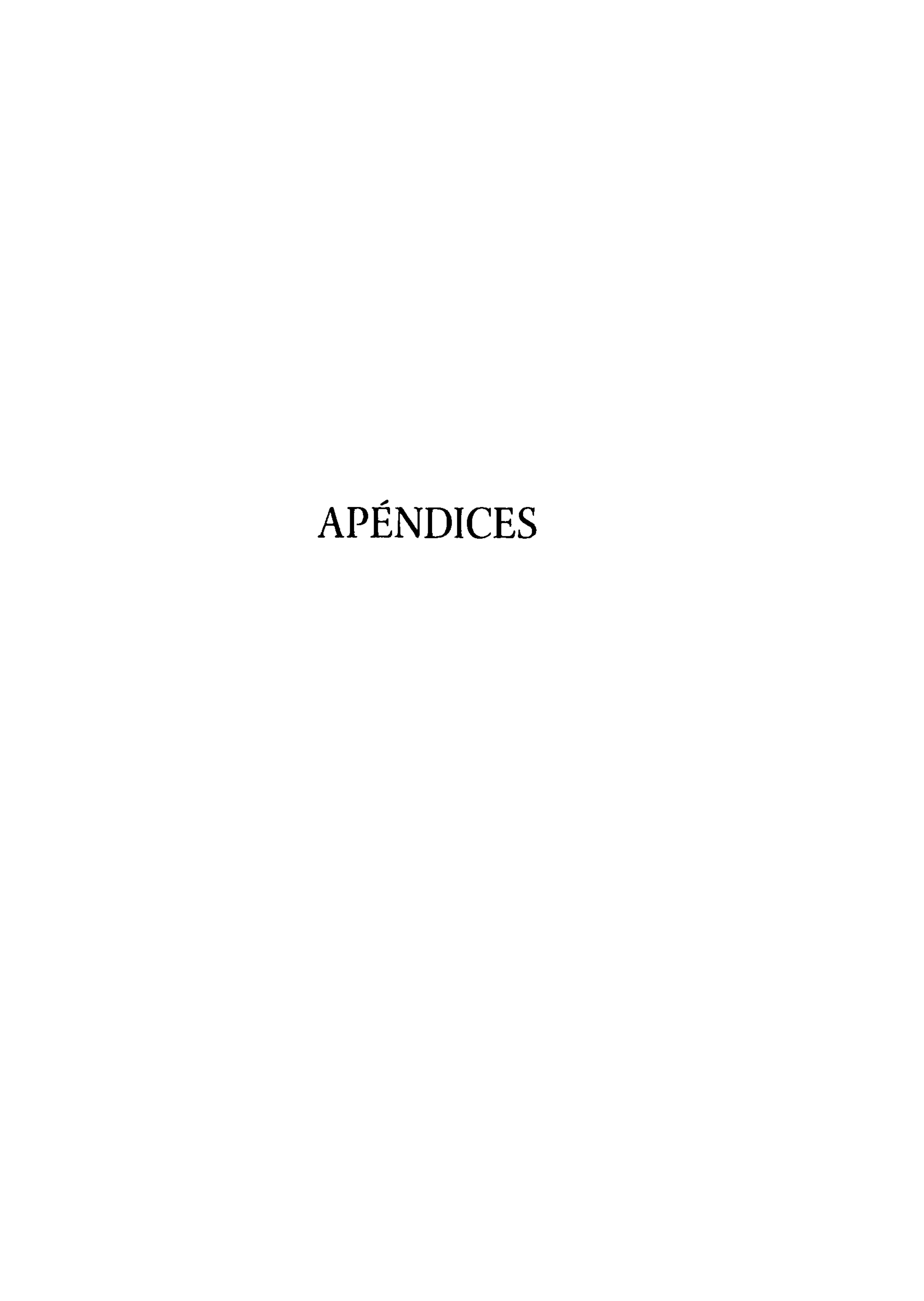
Para un platónico las clases, los géneros, las especies, en que agrupamos a los individuos son cosas que existen realmente, y de hecho, son la auténtica realidad. Una realidad que ha existido siempre. Es el territorio el que se adapta a un supuesto «mapa ideal» y no al revés. La visión platónica es un paso previo a las concepciones idealistas del mundo, que pueden llegar al extremo de afirmar, por ejemplo, que nuestro pensamiento construye la realidad. Según esta perspectiva, las ideas, es decir, el pensamiento, y por ende el lenguaje, son anteriores al mundo y, de hecho, lo acaban configurando. Así, nuestra manera de pensar y de nombrar las cosas, no solo influye en nuestra manera subjetiva de verlas, sino que efectivamente crea la realidad. Posturas de este tipo nos hacen creer, por ejemplo, que si decimos (y pensamos) «todos y todas» esto contribuye a acabar con la desigualdad de género que hay en el mundo; o que el «pensamiento positivo» puede transformar el mundo en algo «mejor» de lo que es. No es que estas concepciones sean estrictamente platónicas, pero se ha llegado a ellas a través del camino abierto en su día por el fundador de la Academia.

El aristotélico es un poco más humilde, o más ingenuo, según como se mire. Según la concepción realista aristotélica, el mundo está formado por unos individuos dotados de unas propiedades que se encuentran en ellos mismos y existen (individuos y propiedades) independientemente de unas hipotéticas ideas abstractas anteriores a ellos. Las concepciones empiristas a las que conduce la vía aristotélica pueden llegar hasta el radical positivismo que *únicamente* acepta los datos objetivos más evidentes, aunque no todas las líneas de investigación van tan lejos, obviamente. En todo caso, lo que podemos hacer nosotros es percibir esos individuos, conocerlos captando, mediante nuestra razón, aquello que les hace ser lo que son, es decir, sus esencias, y reconocer sus propiedades, para agruparlos y hacer generali-

zaciones. Gracias a nuestra capacidad de pensar podemos conocer el mundo y hacernos un mapa para describirlo. Pero la realidad es como es y no depende de ese mapa. Lejos de ser fatalista, la perspectiva teleológica aristotélica es optimista: implica un sentido para el mundo, cuyo devenir tiende a un buen fin, a pesar de todo. La mejor manera de sumarnos al cambio natural del mundo hacia el bien, es realizando las acciones que forman parte de nuestra conducta habitual, o en definitiva, viviendo nuestras vidas de una determinada manera.

Cabría decir que una de las divisiones más habituales que se suelen hacer en la filosofía occidental, es la que se establece entre el mundo anglosajón y el «continental» (palabra, por cierto, acuñada con este significado aislacionista por los isleños británicos). Aunque no se puede hablar de una clasificación rígida, sí se perciben en estas dos categorías unas características dominantes. En la filosofía anglosajona (léase anglonorteamericana) predominan líneas de pensamiento marcadas por el empirismo, el realismo y posturas éticas de tipo consecuencialista (esto es, centradas en las consecuencias o fines de las acciones), mientras que en el pensamiento continental (es decir, europeo) la reflexión tiende a enfoques más cercanos al racionalismo, al idealismo y a éticas deontológicas, centradas en las normas morales. Aun a riesgo de caer en un excesivo simplismo, se podría encontrar una relación entre esta división y la que apuntaba Coleridge entre aristotélicos y platónicos. Sin embargo, aunque es verdad que se pueden observar tendencias individuales y colectivas más platónicas o más aristotélicas, lo cierto es que, como nos ha advertido Russell, la filosofía de Aristóteles no deja de ser la filosofía de Platón pasada por el filtro del sentido común. Es decir, que el mismo Aristóteles tiene bastante de platónico. Ya se sabe que las divisiones taxativas suelen contener muchas falsedades y simplificaciones excesivas. En realidad, la cultura occidental está impregnada de presupuestos relacionados,

por ejemplo, con la causalidad, la teleología o el esencialismo, y eso es debido a nuestra herencia platónico-aristotélica. Es difícil afirmar de alguien que sea puramente lo uno o lo otro. A fin de cuentas, nos podemos parecer más a papá o a mamá, pero en realidad, nos guste o no, somos hijos de ambos, de Platón y de Aristóteles.



APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

Aquellos que deseen aproximarse por primera vez al pensamiento de Aristóteles a través de su obra no deben olvidar que la inmensa mayoría de los textos que se conservan pertenecen, como se comenta en el apartado biográfico del libro, a los llamados «escritos esotéricos». Por un lado esto significa que tales escritos poseen una intención pedagógica, de modo que los temas están estructurados de manera similar a como lo estarían los apuntes de un profesor, con la «ventaja» que eso supone. Por otro lado, implica que, como iban dirigidos a sus discípulos ya «iniciados», su lenguaje y estilo no son precisamente fáciles de digerir. A continuación se proponen algunas de esas obras que, bien por su contenido, bien por su planteamiento, pueden servir de puerta de entrada al pensamiento de Aristóteles.

Ética a Nicómaco (o *Ética Nicomáquea*): dedicada probablemente a su hijo Nicómaco, es sin duda la obra ética más madura de Aristóteles y una de las más importantes de toda la historia sobre esa materia. En cuanto a su estilo, es quizás una de las más asequibles de las que nos han llegado. La obra abre una puerta a toda una línea de pensamiento en el campo de la filosofía moral. Es, en definitiva, un tratado sobre

cómo vivir la vida para alcanzar aquello a lo que el hombre está destinado por naturaleza: el bien.

Acerca del alma: aunque el título pueda sugerir una obra con tintes religiosos, en realidad es un tratado que versa sobre psicología. Aristóteles analiza la naturaleza, las características y las facultades de la *psyché*, un término traducido generalmente como «alma». Su intención no es otra que intentar describir, desde un punto de vista naturalista y empírico, el fenómeno de la vida, prestando atención a aquello que diferencia a los seres vivientes de los no-vivientes, y centrándose especialmente en el hombre (en sus capacidades cognoscitivas y sus procesos mentales).

Metafísica: tanto por su volumen como por la complejidad del conjunto heterogéneo de tratados que componen la obra magna de Aristóteles, resulta poco aconsejable abrir esta puerta para iniciarse en la filosofía del Estagirita. Avicena, el gran *polímata* persa, afirmaba haberla leído cuarenta veces sin haber llegado a entenderla. Aun así, dada su relevancia en la filosofía aristotélica, la mejor manera de abordarla quizás sea centrándose únicamente en alguno de sus catorce libros (previamente será necesario haber adquirido cierta familiaridad con algunos de los conceptos utilizados por el Estagirita), como por ejemplo:

Libro I o *A* (*Alfa*): posee un carácter introductorio. Aristóteles empieza con una caracterización de lo que él entiende por «sabiduría» (*sophia*) y a continuación introduce su *teoría de las cuatro causas*, confrontándola con las «insuficientes» propuestas de sus predecesores.

Libro IV o *Γ* (*Gamma*): se trata de una proclama de la superioridad de la *ciencia de los primeros principios* (o sea, la ontología) sobre todas las ciencias de lo particular. La ontología se centra en

el estudio de *lo que es* en tanto *que es*, y por consiguiente tiene una pretensión de universalidad que el resto de las ciencias no tienen.

Libro VII o *Z* (*Zeta*): en este libro se habla de las *categorías*, un concepto que nos lleva a la pluralidad de maneras de decir «ser». Aristóteles se centra en la primacía de *substancia* como primer sentido de ser, y estudia las *substancias sensibles* con el objetivo de determinar la existencia de las *substancias suprasensibles*.

Libro XII o *Lambda*: parecido a un tratado de teología, en él se hace un repaso de la *substancia* en general y se aborda la cuestión de la *substancia suprema* (Dios) en particular.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Aristóteles

384-383 a.C. Nace Aristóteles en Estagira.

Historia, pensamiento y cultura

387 a.C. Platón funda la Academia en Atenas.

386–370 a.C. Período de madurez de las obras de Platón. Defensa de la Teoría de las Ideas. (*Fedón*, *Banquete*, *República*, *Fedro*).

385 a.C. Pella es ocupada por las tropas de Calcis.

382 a.C. Amintas II recupera Pella.

Vida y obra de Aristóteles	Historia, pensamiento y cultura
	372 a.C. Nace Teofrasto, el discípulo más destacado de Aristóteles.
	371 a.C. Batalla de Leuctra. Tebas derrota a Esparta.
	370 a.C. Muere Amintas III de Macedonia. Sube al trono su hijo Alejandro II.
	369 a.C. Fallece Amintas II de Macedonia. Segundo viaje de Platón a Siracusa.
	369-362 a.C. Período crítico en las obras de Platón. Revisión de la Teoría de las Ideas.
	368 a.C. Alejandro II es asesinado.
367-366 a.C. Tras la muerte de su padre, Aristóteles es enviado por su tutor Próxeno a estudiar con Platón en la Academia de Atenas. De esta época, que se prolonga veinte años, son sus primeras obras, como el *Eudemo* o el *Protréptico*, de corte platónico.	
	361 a.C. Tercer viaje de Platón a Siracusa.

Vida y obra de Aristóteles	Historia, pensamiento y cultura
	359 a.C. Filipo II inicia las campañas sobre Grecia.
	356 a.C. Nace Alejandro Magno.
	355 a.C. Filipo II sube al trono de Macedonia.
347 a.C. Aristóteles abandona la Academia. Invitado por Hermias, y tras pasar por Atarneo, se instala en Asos, donde funda su primera escuela junto a Jenócrates, Erasto y Corisco.	**347 a.C.** Estagira es destruida por Filipo II. Muere Platón.
345-344 a.C. Se traslada a Mitilene (Lesbos) junto a Teofrasto, donde funda una escuela. Son de esta época obras como *Sobre la filosofía*, *Acerca del cielo* o *De la generación y la corrupción*.	

Vida y obra de Aristóteles	Historia, pensamiento y cultura
343-342 a.C. Filipo II le encarga dirigir la educación de su hijo Alejandro, a la postre Alejandro Magno.	
	341 a.C. Hermias es apresado por los persas y muere poco después.
	338 a.C. Batalla de Queronea. Filipo II lleva a Macedonia a la victoria sobre una alianza de polis griegas encabezadas por Atenas y Tebas.
	337 a.C. Creación de la Liga de Corinto contra el Imperio persa.
	336 a.C. Filipo II muere asesinado.Le sucede su hijo Alejandro III, más tarde conocido como Alejandro Magno.
335-334 a.C. Tras la entronización de Alejandro III, Aristóteles regresa a Atenas, donde funda el Liceo. Allí escribe la mayor parte de las obras que han llegado hasta nuestros días.	**335 a.C.** Alejandro se autoproclama Hégemon de Grecia. Todas las polis, excepto Atenas, pierden su autonomía.

Vida y obra de Aristóteles	**Historia, pensamiento y cultura**
	330 a.C. Alejandro Magno conquista Persépolis.
	327 a.C. Alejandro consuma la anexión de Persia al Imperio macedonio.
323 a.C. Aristóteles abandona Atenas, donde el sentimiento antimacedonio ha aumentado tras la muerte de Alejandro Magno. Se instala en Calcis (Eubea).	**323 a.C.** Muere Alejandro Magno. Inicio del período helenístico.
322 a.C. Muere Aristóteles en Calcis.	

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE CONCEPTOS

ARISTÓTELES

De la potencia al acto

Discípulo de Platón, por el que siempre sintió un reverencial respeto, Aristóteles (384-322 a.C.) es el creador del primer gran sistema filosófico, que abarca conceptualmente buena parte de la realidad, y que ha determinado en gran medida la marcha de la filosofía y de la ciencia occidentales durante más de dos mil años. Ninguna otra filosofía ha tenido una influencia tan profunda y tan prolongada. De la contraposición con las tesis de su maestro (de quien se cuenta que dijo "Platón es mi amigo, pero más amiga es la verdad") surgieron las grandes alternativas entre las que se moverá el pensar filosófico futuro: racionalismo y empirismo, idealismo y materialismo, trascendencia e inmanencia.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

